



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1973

---

## **Weisheitsperikopen bei Ben Sira**

Rickenbacher, Otto

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-138334>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Rickenbacher, Otto (1973). Weisheitsperikopen bei Ben Sira. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

OTTO RICKENBACHER: WEISHEITSPERIKOPEN BEI BEN SIRA

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Institutes der Universität  
Freiburg Schweiz  
herausgegeben von  
Othmar Keel und Bernard Trémel

OTTO RICKENBACHER

WEISHEITS  
PERIKOPEN  
BEI  
BEN SIRA

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG / SCHWEIZ  
VANDENHÆCK & RUPRECHT GÖTTINGEN

1973



Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates  
der Universität Freiburg Schweiz

© 1973 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3 7278 0101 8

Digitalisat erstellt durch Flurin Baumgartner,  
Religionswissenschaftliches Seminar, Universität Zürich

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	IV.
Literaturverzeichnis	V.
Abkürzungen und techn. Anmerkungen	IX.
 Weisheitsperikopen bei Ben Sira	 1
Einführung	1
1. Perikope 1,1-27	4
2. Perikope 4,11-19	35
3. Perikope 6,18-37	55
4. Perikope 14,20-15,10	73
5. Perikope(n) 19,20-24; 20,27-31; 21,12-28	99
6. Perikope 24,1-34	111
7. Perikope 37,16-26	173
8. Perikope 38,24-39,11.12-14	176
9. Perikope 51,13-30	197
Zusammenfassendes Schlusswort	214
 Anmerkungen	 1*
 Register	 12*

Vorwort.

Rund zwei Jahre sind verflossen, seit ich am Bibelinstitut in Rom eine mit "Weisheitsperikopen bei Ben Sira" betitelte Dissertation vorlegen konnte. Dieselbe liegt hier als Offset-Publikation vor. Zwischen der Abfassung der Arbeit und deren Publikation sind vor allem zwei grössere Sirachstudien publiziert worden, die jedoch beide erst nach Abschluss meiner Dissertation in meine Hände gelangten: Die Habilitationsschriften von H.P.RÜGER und J.MARBÖCK. RÜGER's Studie über Text und Textformen im hebr. Sirach berührt sich nur selten mit der vorliegenden Arbeit. MARBÖCK hingegen behandelt in seinen 'Untersuchungen zur Weisheitstheologie Ben Siras' zum Teil dieselben Texte wie ich. Doch sind Zielsetzung und Methoden teilweise verschieden. Während MARBÖCK Sirach's Weisheitstheologie darstellt, will das vorliegende Buch die Weisheitsperikopen in ihrem Text, ihrer Struktur und ihrem innersirachidischen Themen-Kontext bieten. Für die thematischen Abschnitte gilt noch die Einschränkung, dass nur Themen zur Sprache kamen, die in wenigstens einer der Weisheitsperikopen auftauchten, nicht in neuerer Zeit anderweitig behandelt worden waren und sich zudem quantitativ oder qualitativ, d.h. in der Häufigkeit oder in der spezifischen Art der Darstellung von den Proverbien, Job, Qohelet und der Weisheit Salomons deutlich abheben.

Wenn mein Buch einige nützliche Anregungen bietet, verdanke ich dies vor allem den Professoren des Bibelinstituts in Rom, in erster Linie Herrn Professor P. L.ALONSO-SCHOEKEL, der trotz vieler anderer Aufgaben die Leitung meiner Dissertationsarbeit übernommen hatte. Für die Aufnahme der Studie in die Reihe "Studia Biblica et Orientalia Friburgensia" bin ich dem Direktor des biblischen Instituts der Universität Freiburg / Schweiz, Herrn Professor D.BARTHELEMY, sowie den Direktoren der Monographienreihe "Biblica et Orientalia Friburgensia", den Herren Professoren O.KEEL und Y.B.TRÉMEL sehr zu Dank verpflichtet. Frä. E.KRATTINGER verdanke ich das mit viel Geduld und grossem Einfühlungsvermögen hergestellte Offset-Manuskript.

An dieser Stelle danke ich weiter allen, die direkt oder indirekt diese Arbeit ermöglicht haben. Besonders darf ich hier den Namen von Frau A.STUDACH-KÜHNIS nennen. Sie hat seit vielen Jahren immer wieder mitgeholfen, dass ich mich ohne zu grossen Sorgen theologischen Fragen widmen konnte. Last not least geht ein Dankeswort an alle meine Mitbrüder. Mögen zwei Namen für alle stehen: P.Ch.PFISTER lehrte mich die Bibel in moderner Exegese lieb gewinnen und P.J.HUBER war im Namen der Provinz immer überaus liebevoll um alles Notwendige besorgt.

Zum Schluss noch ein Hinweis für jene, denen die exegetische Sprache weniger vertraut ist: In diesem Buch stehen auch viele allgemeinverständliche Dinge. Ich verweise zunächst auf die in hebräisierendem Deutsch abgefassten Texte der Weisheitsperikopen S. 4,35,55,73,99,101,104,111,173,176 und 197. Auch folgende Seiten sollten mit einigen Ausnahmen leicht verständlich sein: 1-3, 94-95, 109-110, 138-139, 144-158 (mit Ausnahme einiger Passagen, die man übergehen kann), 162-165 und 213.

Werthenstein, 5. Februar 1973

Otto Rickenbacher MSF

LITERATURVERZEICHNIS

N.B.: In diesem Literaturverzeichnis wird nur jene Literatur angegeben, die in der Arbeit selber ausdrücklich zitiert ist. Die wesentliche Sirachliteratur von den Anfängen bis 1964 findet man bei Di LELLA, *The Hebrew Text of Sirach*, S.152-172. Neuere Bücher und Artikel seit 1964 sind leicht zu finden im *Elenchus Bibliographicus Biblicus* von P.NOBER.

ACHIKAR, das aramäische Achikarbuch, übersetzt in ANET, zitiert bei SEGAL zu Sir 13,18.

ALONSO-SCHOEKEL, L., *Estudios de Poética hebrea*, Barcelona 1963

ALONSO-SCHOEKEL, L., *Poésie hébraïque*, SDB 8, 42 (1967) 47-90

ALONSO-SCHOEKEL, L., *Proverbios y Ecclesiastico*, Madrid 1968

ALONSO-SCHOEKEL, L., *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, Köln 1970

AMENEMOPE, *Anfang der Lehre des Lebens ...*, cfr. LANGE

APPELFELD, A., *Der Weg von Drovna nach Drovitsch*, Ariel, Nr.5, Winter 1968, Jerusalem, S.16-28

AUGUSTINUS, *Confessiones* 6,3

BAILLET, M., *Discoveries in the Judaeen Desert of Jordan, III. Les "petites grottes" de Qumran*, Oxford, 1962, S.75 Nr.18

BAUCKMANN, E.G., *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus-Sirach. Eine Untersuchung zum Strukturwandel der israelitischen Weisheitslehre*, ZAW 72 (1960) 33-63

BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958<sup>5</sup> etc.

BAUMGARTNER, W., *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach*, ZAW 34 (1914) 168-198

BAUMGARTNER, W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT ...*, Leiden 1967

BELOT, J.B., *Dictionnaire al-faraed arabe-français*, Beirut 1964

BIBLIA SACRA, *iuxta latinam Vulgatam versionem*, Vol.12, Rom 1964

BIBLIA SACRA, *iuxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta*, Beirut 1951

BICKELL, G., *Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's* ZTK 6 (1882) 319-333

BJERKE, S., *The ritual of "Opening the Mouth"*, Numen 12 (1965) 215

BOCCACCIO/BERARDI, *unvollendete hebräische Textausgabe des Sirachbuches*; nicht publiziert.

BONNET, H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 487

BOX, G.G., - OESTERLEY, W.O.W., *The Book of Sirach*, in: CHARLES, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT in English*, Vol.I: *Apocrypha*, Oxford 1913, 268-517

BRETSCHNEIDER, C.G., *Liber Iesu Siracidae graece ad fidem codicum et versionum emendatus et perpetua annotatione illustratus*, Ratisbon, 1806

BROCKELMANN, C., *Arabische Grammatik*, Leipzig 1965, 16. Auflage besorgt von M.FLEISCHHAMMER

BROCKELMANN, C., *Syrische Grammatik*, Leipzig 1965

BRUNNER, H., *Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf*, in: *Aegyptiologische Forschungen*, Heft 13, Glückstadt 1944.

Dort werden die Texte der Handschriften geboten, ferner Uebersetzung und Kommentar, leider keine durchgehende Transskription.

BUECHSEL, W., Artikel "*Συμολογία*" in ThWNT

CASPARI, W., *Der Schriftgelehrte besingt seine Stellung*, Sir 51,12-17 (29), ZNW 28 (1929) 143-148

CHETI, *Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf*, Text bei BRUNNER, H., cfr. dort

COSTAZ, L., *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beirut 1963

- DAHOOD, M., חכמות, Biblica 46 (1965) 79  
 DAHOOD, M., Proverbs 8,22-31, Translation and Commentary, CBQ 30 (1968) 512-521  
 DAHOOD, M., The divine Name 'elî in the Psalms, TS 14 (1953) 452-457  
 DANTE, Divina comedia, Inferno, 3. Gesang  
 DELCOR, M., Le texte hébreu du Cantique de Siracide 51,13 et ss. et les anciennes versions: Textus 6 (1968) 27-47  
 DE VAULX, J., Artikel "demeurer" in VthB  
 DELITZSCH, Hebrew New Testament, London 1960 (Nachdruck)  
 Di LELLA, A.A., The Hebrew Text of Sirach, a Text-critical and Historical study, The Hague - London - Paris 1966  
 Di LELLA, A.A., The Recently Identified Leaves of Sirach in Hebrew, Biblica 45 (1964) 153-167  
 DUESBERG, H., Ecclésiastique, in Bible de Jérusalem, Paris, ab 1955  
 DUESBERG, H., - FRANSEN, I., Ecclesiastico, Marietti, Rom 1966, in der Reihe: La sacra Bibbia, Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentate, a cura di Mons. Salvatore GAROFALO.  
 DUESBERG, H., - FRANSEN, I., Les Scribes inspirés, Introduction aux livres sapientiaux de la Bible, Tournai 1966<sup>2</sup>  
 EDERSHEIM, A., Ecclesiasticus, in WACE, Apocrypha, Vol.II, London 1888  
 EWALD, zitiert bei SMEND, zu Sir 1,3  
 FANG CHE-YONG, M., Ben Sira de novissimis hominis VD 41 (1963) 21-38  
 FANG CHE-YONG, M., De discrepantiis inter Textum Graecum et Hebraicum libri Ecclesiastici seu Ben Sira quarum origo sensus necnon momentum theologicum investigantur, Diss. masch.-schr., Rom 1963  
 FANG CHE-YONG, M., Usus nominis Divini in Sirach, VD 42 (1964) 153-168  
 FAULKNER, R.O., A concise dictionary of middle Egyptian, Oxford 1962 etc.  
 FRITZSCHE, O.F., Die Weisheit Jesus-Sirach's erklärt und übersetzt, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des AT 5, Leipzig 1859  
 FUSS, W., Tradition und Komposition im Buche Jesus Sirach. Dissertation (masch.-schr.) an der evgl. - theol. Fakultät Tübingen 1963  
 GALOPIN, P.M., - GUILLET, J., Artikel "désir" in VThB  
 GARDINER, A., Egyptian Grammar, Oxford 1957<sup>3</sup> etc.  
 GINZBERG, L., Randglossen zum hebräischen Ben Sira, Orientalische Studien, 2, Giessen 1906  
 GORDON, C.H., Ugaritic Textbook. Grammar, Texts in Transliteration, Cuneiform Selections, Glossary, Indices, An Or 38, Rom 1965  
 GROTIUS, H., Annotationes in Vetus Testamentum, curavit G.J.L.VOGEL, Halle 1776(?), Bd. III, S.63-236  
 HAAG, H., (Hrsg.) Bibellexikon, Einsiedeln 1968<sup>2</sup>  
 HAMP, V., Sirach, Echterbibel, Würzburg 1962  
 HASPECKER, J., Gottesfurcht bei Jesus Sirach, Analecta Biblica 30, Rom 1967  
 HATCH, E., - REDPATH, A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Oxford 1897 (Bd 1 - 2), 1906 (Supplement)  
 HERMISSEN, H.J., Studien zur israelitischen Spruchweisheit, Neukirchen 1968  
 HERRMANN, J., נחל und נחלה im AT, Artikel κληρονομος in ThWNT, Bd III, S.768-775  
 HIERONYMUS, Zu Zacharias 12,3, cfr. FRITZSCHE zu Sir 6,21  
 HUMBERT, P., Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientielle d'Israël, Neuenburg, 1929.  
 (bei Di LELLA ist das Adjektiv zu korrigieren!)  
 JANSSEN, H.L., Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr "Sitz im Leben", Oslo 1937  
 JOÜON, P., Grammaire de l'Hébreu biblique, Rom 1947<sup>2</sup> etc.

# VII.

- KEARNS, C., The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin, Rom 1951 (Diss. masch.-schr. bei der Päpstlichen Bibelkommission)
- KOEBERT, R., Vocabularium syriacum, Rom 1956, in der Serie: Scripta Pontificii Instituti Biblici, Nr.110
- KOEHLER, H., ZAW 32 (1912) 240
- KORAN, der, cfr. ULLMANN
- KUHN, G., Beiträge zur Erklärung des Buches Jesus Sira, I-II, ZAW 47 (1929) 289-296; ZAW 48 (1930) 100-121
- KUHN, K.G., (Hrsg.) Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960
- KUHN, K.G., Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten R Qum 4 (1963-1964) S.163-234
- LAGARDE, De, P.A., Libri Veteris Testamenti Apocryphi Syriace, Leipzig - London 1861
- LANGE, H.O., Das Weisheitsbuch des Amenemope, Kopenhagen 1925
- LEVEVRE, A., Ecclesiasticus, in ROBERT/FEUILLET, Einleitung, S.756-762
- LÉON-DUFOUR, X., (Hrsg.) Vocabulaire de Théologie biblique, Paris 1964
- LÉVI, I., L'Ecclesiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira, 2 parts, Paris, 1898 und 1901
- LIDDELL, H.G., - SCOTT, R., A Greek-English Lexicon ..., Oxford 1925-40
- LOHSE, E., Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch, München 1964
- LOWTH, R., De sacra poesi hebraeorum, ed. ROSENMUELLER, Leipzig 1815
- MARBÖCK, J., Weisheit im Wandel, BBB 37, Bonn, 1971
- MASSART, A., Egyptian without tears, Notae Grammaticae Aegyptiacae policop., Bibelinstitut, Rom 1965
- MORAWE, G., Vergleich des Aufbaus der Danklieder und hymnischen Bekenntnislieder (1QH) von Qumran mit dem Aufbau der Psalmen im Alten Testament und im Spätjudentum, R Qum 4 (1963) 323-356
- MOWINCKEL, S., Die Metrik bei Jesus Sirach, in: Studia Theologica 9 (1955) 137-165.
- N.B.: Dieser Jahrgang der Zeitschrift erschien erst 1956 in Lund.
- OESTERLEY, W.O.E., An Introduction to the Books of the Apocrypha, London 1935
- PETERS, N., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt, EH 25, Münster 1913
- PRITCHARD, J.B., Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton (N.J.) 1952
- PYRAMIDENSPRUCH Nr.219, cfr. SPIEGEL, J., Handbuch ...
- RAHLFS, A., (Hrsg.) Septuaginta ..., Vol. I-II, Stuttgart 1949<sup>3</sup>
- RANKIN, O.S., Israel's Wisdom Literature, Edinburgh 1936, 222-264
- REDPATH, A., A concordance to the Septuagint ..., Supplement, Oxford 1906
- REDPATH, A., Concordance to portions of Ecclesiasticus with hebrew equivalents, S.163-196 des SUPPLEMENT der Concordance to the Septuagint ...
- RENCKENS, H., Urgeschichte und Heilsgeschichte, Mainz 1961
- RICKENBACHER, O., Nachträge zum "griechisch-syrisch-hebräischen Index zur Weisheit des Jesus Sirach von Rudolf Smend", 6106 Werthenstein CH 1970
- RINALDI, G., Onus meum leve, Osservazioni su Eccli 51,26 (Vg 34) et Mt 11,25-30, Bib Or 9 (1967) 13-23
- ROBERT, A., - FEUILLET, A., Einleitung in die Heilige Schrift, Bd I, Allgemeine Einleitungsfragen und Altes Testament, Wien 1963
- ROBERT, A., - FEUILLET, A., Introduction à la Bible, Vol. I, Tournay 1962<sup>2</sup>
- RÜGER, H.P., Text und Textform im hebräischen Sirach, Berlin 1970
- RYssel, V., Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs, in: E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments, Bd I, Berlin 1900

VIII.

- SANDERS, J.A., Discoveries in the Judaean Desert of Jordan. IV. The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs<sup>a</sup>), Oxford 1965, S.79-85
- SCHLOEGL, N., Das Alphabet des Siraziden (Eccl. 51,13-29), eine textkritische Studie, ZDMG, 53 (1899) 669-682
- SCHMID, H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit, BZAW 101, Berlin 1966
- SCHRENK, G., Artikel "εὐδοκῶ, εὐδοκία" ThWNT, II, 336-348
- SEGAL, M.S., ספר בן - סירא השלם, Jerusalem 1958<sup>2</sup>
- SMEND, R., Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt, Berlin 1906
- SMEND, R., Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch, Berlin 1906
- SMEND, R., Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1907
- SPICQ, C., L'Ecclésiastique, BPC, Paris 1951, 529-841
- SPIEGEL, J., Pyramidenspruch Nr.219, in: Handbuch der Orientalistik, Leiden, Bd I, 2. Abschnitt: Literatur; Poesie und Satire, S.159
- THOMAS von AQUIN, Summa Theologiae
- TALMUD, babilonischer, übersetzt von R.MAYER, Goldmann, München 1965
- ULLMANN, L., - WINTER, L.W., Der Koran, das heilige Buch des Islam, nach der Uebersetzung von Ludwig Ullmann, neu bearbeitet und erläutert von L.W. Winter, Goldmann Taschenbücher 121-122, München 1964
- VACCARI, A., Ecclesiastico, Salani, Florenz 1958, in der Reihe: La sacra Bibbia, tradotta dai testi originali con note a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma.
- Van IMSCHOOT, P., Artikel "Weisheit" in HAAG, H., Bibelllexikon
- VATTIONI, F., Ecclesiastico, Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana, Neapel 1968, in der Reihe: Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, a cura di G.GARBINI
- Von RAD, G., Die Weisheit des Jesus Sirach, Ev Th 29 (1969) 113-133
- Von RAD, G., Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970
- WRIGHT, A.G., The Structure of the Book of Wisdom, Biblica 48 (1967) 165-184
- WAHL, C.A., Clavis librorum veteris testamenti apocryphorum philologica, Leipzig 1863
- YADIN, Y., The Ben Sira Scroll from Masada, Jerusalem 1965
- ZENNER, J.K., Ecclesiasticus 38,24-39,10, ZKT 21 (1897) 567-574
- ZENNER, J.K., Zwei Weisheitslieder (Sir 24, Bar 3,9-4,4) ZKT 21 (1897) 551-558
- ZIEGLER, J., Sapientia Jesu Filii Sirach, ed. J.Ziegler, Septuaginta ... auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis ed., vol XII, 2, Göttingen 1965
- ZIEGLER, J., Ursprüngliche Lesarten im griechischen Sirach, in: Studi e testi 231, Mélanges Eugène Tisserant, Vol. I Ecriture sainte - ancien Orient, Città del Vaticano 1964, S.461-478
- ZOECKLER, O., Die Apokryphen des Alten Testaments, München 1891
- ZORELL, F., Lexicon hebraicum ... Veteris Testamenti, Rom, 1964 etc.

ABKÜRZUNGEN UND TECHNISCHE ANMERKUNGEN

## a) Für Zeitschriften und Sammelwerke

ANEP	= The Ancient Near East in Pictures, relating to the Old Testament, ed. by J.B.PRITCHARD, Princeton (New Jersey) 1954
ANET	= Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. by J.B.PRITCHARD, Princeton (New Jersey) 1955 <sup>2</sup>
An Or	= Analecta Orientalia, Rom
BBB	= Bonner Biblische Beiträge
Bib Or	= Bibbia e Oriente, Genova
BPC	= La Sainte Bible ... sous la direction de L.PIROT et A.CLAMER, Paris
BZAW	= Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
CBQ	= Catholic Biblical Quarterly, Washington (D.C.)
EH	= Exegetisches Handbuch zum AT, hrsg. v. NICKEL, Münster
Ev Th	= Evangelische Theologie, München
RBib It	= Rivista Biblica ... Italiana, Brescia
R Qum	= Revue de Qumran, Paris
SDB	= Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris
ST	= Studia Theologica, Lund
Textus	= Annual of the Hebrew Univ. Bible Project., Jerusalem
ThWNT	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. (KITTEL) FRIEDRICH, Stuttgart
TS	= Theological Studies, Woodstock, Md.
VD	= Verbum Domini, Rom
VThB	= Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris 1964
ZAW	= Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden
ZTK	= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck
ZNW	= Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des alten Christentums, Berlin

## b) Andere Abkürzungen

H	= hebräischer Sirachtext
G	= griechischer Sirachtext
S	= syrischer Sirachtext
Vl	= lateinischer Sirachtext
A, B, C, D, E	= Manuskripte A, B, C, D, E des hebr. Sirachtextes
Mas	= Masadarolle, cfr. Literaturverzeichnis unter YADIN
Q oder 11QPs <sup>a</sup>	= Qumranfragment von Sir 51,13-20, cfr. Literaturverzeichnis unter SANDERS
LXX	= Septuaginta
cfr.	= confer
l.c.	= loco citato
u.a.	= und andere
u.ä.	= und ähnliche
vgl.	= vergleiche
z.B.	= zum Beispiel



## c) Das Problem der Verszählung

Wohl in keinem anderen Buch der Bibel hat man so viele Zählweisen für Verse und bisweilen selbst für Kapitel, wie im Sirachbuch. Da gibt es nur zwei Möglichkeiten: 1. Man schafft selber eine neue Zählweise, so z.B. SEGAL. Das ist einerseits praktisch, anderseits ist damit wenigen gedient. 2. Man kann sich eine bereits vorliegende Zählweise zu eigen machen. HASPECKER hat sich an RAHLFS gehalten. Für die hier vorliegende Arbeit wäre das jedoch nicht günstig gewesen, denn hier wird auf Schritt und Tritt der Index von SMEND befragt und die Septuagintaausgabe von ZIEGLER konsultiert. So war es naheliegend, sich an die (in der Hauptsache identische) Vers- und Kapitelzählung dieser beiden Autoren zu halten. Soweit als möglich wurden alle anderszählenden Ausgaben und Autorenzitate nach dieser Zählung umgeschrieben. Das gilt vor allem für den Kommentar von SEGAL, für die syrische Mossulausgabe, für RAHLFS und manche andere.

Ein Problem besonderer Art bildet dabei die Kapitelumstellung in Sir 30-36 bei G. An sich wäre die neuere Zählung von RAHLFS logischer, aber jene von SMEND und ZIEGLER ist wegen der Unersetzlichkeit dieser Werke für jedes Sirachstudium auch in Sir 30-36 vorzuziehen.

Man beachte aber, dass vor allem bei älteren Autoren, aber nicht nur bei ihnen, die Versangaben im g a n z e n B u c h e variieren. Das geht so weit, dass bisweilen ganze Artikel unbenützlich bleiben, weil man nicht herausbringt, welcher Vers mit welcher Zahl bezeichnet ist.

## Zur Einführung

Im Bibellexikon von H.HAAG finden sich unter dem Stichwort "Weisheit" einige Angaben, die man wohl zu Beginn einer Studie wie der unseren überdenken darf: "Wie im ganzen alten Orient hat auch die alttestamentliche Weisheit entgegengesetzte Charakterzüge. Sie ist eine natürliche Eigenschaft des Menschen, die sich durch Erziehung und Erfahrung entwickelt, aber auch eine den Göttern eigentümliche Eigenschaft, die diese sich sorgfältig vorbehalten (vgl. Gn 2,17; 3,5.22; Job 15,8; Ez 28,1-6) und nur aus Gnade einzelnen Menschen mitteilen. Einige glauben, die zweite Vorstellung sei die älteste, die erste, vor allem in den Weisheitsbüchern vorkommende sei aus der zweiten entwickelt worden. Beide Vorstellungen scheinen allerdings im AT gleichaltrig zu sein und nebeneinander her zu gehen. Sie sind aber in einer verschiedenen Umgebung entstanden... Die zweite Vorstellung ist entstanden aus dem Glauben an einen oder mehrere Götter, die diese Weisheit als Eigenschaft besitzen, und kommt im AT erst bei den Propheten und Volkserzählungen vor; diese Weisheit ist eine mehr oder weniger mysteriöse Macht, die von Gott kommt, und dem Geiste, mit dem sie öfters parallel steht, analog gedacht. Erst in den jüngeren Weisheitsbüchern werden beide Vorstellungen verschmolzen" (1).

Es wäre nun gewiss verlockend zu prüfen, wieweit und auf welche Weise die in Sir 1,1 angegebene These, wonach "alle Weisheit von Yahweh kommt" vom Autor im Buch durchgehalten wurde und dabei vielleicht einen gewissen Gegensatz etwa zum Buch der Proverbien herauszustellen. Als ein Fernziel wird das in unserer Arbeit immer wieder aufleuchten. Es ist zu einem guten Teil das, was diese Studie davor bewahren soll, nur ein Nebeneinander verschiedener Artikel zu sein. Als ein Nahziel hingegen ist es zu hoch geschraubt und zu gefährlich. Für's erste ist es besser, mal die sogenannten Weisheitsperikopen textkritisch, formal, und ansatzweise auch thematisch zu untersuchen. Die Auswahl dieser Abschnitte geschieht dabei bereits teilweise nach freier Wahl. Zunächst allerdings kommen nach allgemeiner Ansicht folgende Perikopen in Frage: Kapitel 1; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 24; 38,24-39,11 und 51,13-30. Auf diesen liegt auch in unserer Arbeit der Hauptakzent. Wir haben noch fünf weitere, meist kleinere Versgruppen dazugenommen, weil auch darin von der Weisheit oder von Weisen die Rede ist: 19,20-24; 20,27-31; 21,12-28; 37,16-26 und 39,12-14. Dabei stimmen wir mit dem Kommentar von ALONSO überein (2), sind also nicht bloss einem subjektiven Gutdünken gefolgt. Wir bewegen uns eher im theologischen Bereich, im Gegensatz zu HASPECKER, der mit seinem Thema über die Gottesfurcht eher die subjektive Frömmigkeitshaltung Ben Siras selbst untersucht hat (3). Während HASPECKER seine Studie auf das ganze Buch ausdehnen konnte, ist

das in unserem Fall nur für kleine Themen oder einzelne Formen und Worte möglich.

Man kann sich auch noch fragen, ob man nicht wenigstens insofern HASPECKER hätte nachahmen sollen, als man alle Stellen mit einem Weisheitsterminus hätte herausnehmen und von diesen im Zusammenhang mit dem Kontext hätte sprechen können. Das wäre aber kaum möglich. Denn man müsste dann nicht nur חכמה, sondern auch alle Synonyma dazu im hebräischen, syrischen und griechischen Text berücksichtigen. Ein solches Unterfangen würde ins Uferlose führen und wenig einbringen.

Ursprünglich war beabsichtigt gewesen, nur der Gestalt der personifizierten Weisheit ein wenig nachzugehen. Es gibt da einige Arbeiten auf denen man, mindestens scheinbar, hätte aufbauen können. Wir denken an den Abschnitt "The figure of Wisdom" von O.S.RANKIN (4) oder neuerdings an H.H.SCHMID, "Wesen und Geschichte der Weisheit" (5) und andere. Die erstgenannte Arbeit führt in die Problematik der Lehre Zoroasters bezüglich der Amesa Spenta hinein. Dabei zeigt sich bald, dass man da ohne gründliche Kenntnis der persischen Sprache nicht weiterkommt. Denn die existierenden Uebersetzungen der Gathas sind an den entscheidenden Stellen dermassen verschieden, dass alles und nichts zugleich herausgelesen werden kann. Beim Vorgehen nach SCHMID's Methode ergäbe sich für das Sirachbuch wiederum eine nicht sehr vorteilhafte Ausgangsposition. Man müsste dann von Anfang an verschiedene Texte aus verschiedenen Büchern ständig nebeneinander halten, wobei eigentlich nur die Texte aus den Proverbien vorsiracidisch wären. Dabei könnte man dem Sirachbuch schwerlich die nötige textkritische Aufmerksamkeit schenken. Wie notwendig es aber ist, auch bei thematischen Studien im Sirachbuch die Textkritik und die fundamentale Exegese nicht zu vergessen, hat jüngst in negativer Weise G.Von RAD mit seinem Artikel über "Die Weisheit des Jesus Sirach" (6) deutlich vor Augen geführt. Dort werden die Grundlagen so sehr vernachlässigt, dass die gebotenen Texte weniger gut sind als jene von SMEND vor einem halben Jahrhundert (7). Es genügt übrigens nicht, einfach die neuesten Studien durchzusehen (8).

Wer sich ernstlich mit Ben Sira Texten befassen will, braucht unbedingt gute, kritisch einwandfreie Konkordanzen zu den hebräischen, syrischen und griechischen Handschriften und Fragmenten. Dabei steht nur eine griechische Konkordanz zur Verfügung, ferner ein praktisch unbrauchbares Elaborat von A.REDPATH (9) und schliesslich der ausgezeichnete Index von SMEND (10). Dabei sollte die Möglichkeit bestehen, vor allem den hebräischen und syrischen Wortschatz immer rasch und so vollständig als möglich zu erfassen. Dazu hatte ich eigens Hilfslisten zum Index von

SMEND hergestellt. Wegen der bevorstehenden Publikation einer hebräischen Sirach-konkordanz verzichte ich auf die Publikation der hebräischen Listen und vorläufig auch auf jene der syrischen (11).

Bekanntlich kommen bis heute die meisten ausserbiblischen Weisheitstexte aus dem Land der Pyramiden. So stellt sich latent eigentlich immer die Frage nach einer literarischen Abhängigkeit von Aegypten. Bei Ben Sira stellt sich dieses Problem ganz scharf für die Perikope 38,24-39,11 einerseits und die Lehre des CHETI anderseits (12). Dabei genügte es nicht, nur mit Uebersetzungen zu arbeiten. Wir mussten den Sirachtext mit den hieroglyphischen Texten selbst konfrontieren.

Weisheitslehren scheinen bisweilen eine gewisse Distanz zur Geschichte zu haben. Bei Ben Sira trifft dies allerdings nicht besonders zu. Gerade bei ihm wird man sich die geschichtlichen Hintergründe möglichst gegenwärtig halten. Allerdings scheinen dabei Perikopen, die wir nicht behandeln stärker in geschichtlichem Licht zu stehen. Eine gute Uebersicht gibt diesbezüglich M.S.SEGAL (13).

Viele an sich beachtenswerte theologische Ansätze zu Untersuchungen über Abschnitte oder Themen im Sirachbuch waren für diese Arbeit von geringem Nutzen, weil sie nicht bloss vom griechischen Text ausgingen, ohne sich viel um den hebräischen Text oder um die syrische Uebersetzung zu kümmern, sondern wie etwa SPIQ (14) auch sehr stark griechisch denken. Wider Erwarten konnten auch die vielen interessanten Hinweise auf rabbinische Texte, so etwa bei BOX/OESTERLEY wenig helfen (15).

Von einer Studie über ein noch so wenig bearbeitetes Gebiet wie das Sirachbuch dürfen keine allzu präzise und reiche Ergebnisse erwartet werden. Es ist schliesslich nicht dasselbe, ob ein Waldarbeiter mit Säge und Axt gleich losziehen kann, oder ob er diese erst noch selber herstellen muss und inzwischen zum Fällen der Bäume nur ein Taschenmesser zur Verfügung hat. Jedenfalls wurden die vielen textkritischen Probleme nicht leichtsinnig übergangen, sondern mindestens in intentione nach Möglichkeit berücksichtigt.

1. PERIKOPE 1,1-27

I. DEUTSCHER TEXT (\*15)

- 1 "Alle Weisheit kommt von Yahweh,  
und ist bei ihm von Ewigkeit her.
- 2 Den Sand am Meer und die Tropfen im Regen,  
und die Tage in der ewigen Zeit, wer kann sie zählen?
- 3 Die Höhe des Himmels und die Breite der Erde,  
und die Tiefe der Flut, wer kann sie ergründen?
- 4 Vor diesen allen ist geschaffen die Weisheit,  
und das Wunderwerk der Einsicht von Ewigkeit her (oder: im Anbeginn).
- 6 Die Wurzel der Weisheit, wem ist sie offenbar,  
und die verborgenen Dinge (oder: Geheimnisse) der Einsicht, wer erkannte sie?
- 8 Einer ist es, der höchst Furchtbare,  
auf seinem Throne sitzt und herrscht der Herr.
- 9 Der schuf sie, schaute sie und zählte sie,  
und teilte sie zu allen seinen Werken.
- 10 Bei allem Fleisch ist sie nach dem Masse seines Gebens,  
doch er verlieh sie reichlich denen, die ihn fürchten.
- 11 Die Furcht des Herrn ist Ehre und Ruhm,  
und Hoheit und prächtige Krone.
- 12 Die Furcht des Herrn macht froh das Herz,  
(ist) Freude, Wonne, langes Leben.
- 13 Wer den Herrn fürchtet, fährt wohl zuletzt,  
und am Ende seiner Tage wird er gesegnet.
- 14 Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn,  
und den Getreuen ist sie schon vom Mutterleibe anerschaffen.
- 15 Bei den Frommen wohnt sie von Ewigkeit her,  
und bei ihren Nachkommen wird sie beständig bleiben.
- 16 Sättigung von Weisheit ist die Furcht des Herrn,  
und sie macht trunken mit ihren Früchten.
- 17 Das ganze Haus erfüllt sie mit Gütern,  
und die Scheunen mit ihrem Gewächs.

- 18 Die Krone der Weisheit ist die Furcht des Herrn,  
sie bringt Heil und Leben und Gesundheit (für Heil auch: Wohlfahrt).
- 19 Sie ist ein starker Stab und eine herrliche Stütze,  
und ewige Ehre für die, die sie ergreifen.
- 20 Die Wurzel der Weisheit ist die Furcht des Herrn,  
und ihre Zweige sind langes Leben.
- 21 Die Furcht des Herrn hält Sünden fern,  
und wer (darin) verharret, meidet den Zorn.
- 22 Der ungerechte Zorn bleibt nicht straflos,  
denn das Gewicht seines Grimmes gereicht ihm zum Fall.
- 23 Bis zur rechten Zeit hält der Geduldige aus,  
und zuletzt erwächst ihm daraus Freude.
- 24 Bis zur rechten Zeit hält er seine Worte zurück,  
und die Lippen vieler werden seine Einsicht preisen.
- 25 In den Kammern der Weisheit sind einsichtsvolle Sprüche,  
aber dem Sünder ist Gottesfurcht ein Gräuel.
- 26 Verlangst du nach Weisheit, so halte das Gebot,  
und der Herr wird sie dir reichlich geben.
- 27 Denn Weisheit und Zucht ist die Furcht des Herrn,  
und sein Wohlgefallen sind Treue und Demut."

## II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

### 1. Gesamtstruktur

Wer den historischen Weg beschreiten will, der kann mit den Titeln und Zwischenüberschriften der lateinischen Handschriften anfangen. Wir beschränken uns auf das Vetuslatinamanuskript  $\Gamma^A$  aus dem zehnten Jahrhundert (16):

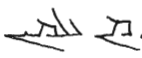

- 1,1: De aeterna Dei sapientia quod semper cum Patre sit ante saecula. 1,4: De sapientia Dei, id est Filio Patris quod ante omnem sit creaturam et omnia per ipsum facta sint. 1,(5): Quod et verbum Dei Deus sit in excelsis. 1,9: De sapientia Dei prophetarum quia de virgine ex Spiritu sancto filius nasceretur. 1,14: Quod initium sapientiae timor sit Dei et quod electio sit praedestinatio. 1,26: Hortatur sapientia concupiscentibus se servare mandata, ut in evangelio Dominus dicit.

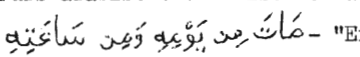


Mehrere dieser Aussagen sind nur auf dem Hintergrund der Vetuslatina einigermassen verständlich. Manche scheinen einer kritischen Forschung nicht standzuhalten. Doch vielleicht nehmen sie nur allzu ungeduldig und ein wenig widerrechtlich das vorweg, was eigentlich am Schluss als reiche Ernte eingebracht werden sollte. Bei dieser Ernte würde dann freilich nicht so sehr Ben Sira, als vielmehr das Neue Testament die reifen Garben in die Scheunen einbringen. Die lateinische Einteilung hat ihr theologisches Interesse, doch fehlt jede formal-strukturelle Grundlage. Neuerdings hat aber gerade die gründliche Studie HASPECKER's (17) hinreichend klar gezeigt, wo die Zäsuren liegen. Zweifellos bilden die ersten beiden Kapitel eine grossangelegte Einführung zum ganzen Buch. Davon ist 1,1-27 der lehrhafte Teil, 1,28-2,18 dann der paränetische Teil. Am besten liest man mit ALONSO 4+4 / 3 / 4+4 / 3+3 Distichen (18). Warum diese Formel noch etwas besser ist als jene von HASPECKER wird begründet bei Vers 1,21. Alle andern Versuche einer Gliederung von Kapitel 1 kranken durchwegs mindestens an einem von zwei Uebeln: Man sieht den Einschnitt nach Vers 27 zu wenig deutlich und (oder) man lässt Vers 21 nur als Sekundärdistichon gelten wegen seiner relativ schwachen textlichen Bezeugung (19).

Wir haben zuerst also zwei Strofen von je vier Distichen. Sie sprechen von der Weisheit und ihrem Ursprung welcher Gott ist, und sie münden in die Gottesfurcht ein (ALONSO). Die dritte Strofe, Verse 11-13, redet vom Gottesfürchtigen. Für die zwei darauffolgenden Strofen, d.h. für die Verse 14-17 und 18-21 bietet grundsätzlich immer noch SMEND das reichhaltigste Material für eine philologische und theologische Ausbeutung. Für die Struktur sollte man mit ALONSO 4+4 Distichen lesen. Im Gegensatz zu allen Kommentatoren sehe ich überall die Gottesfurcht, nie die Weisheit als Subjekt an. Die Weisheit gehört hier stets zum Prädikat. Die hintergründige Frage lautet doch: "Was ist Weisheit?". Und die Antwort wird gegeben: "Die Furcht des Herrn, das ist Weisheit". SMEND hat diesen Weg schon ein gutes Stück weit beschritten, nur zögert er bisweilen wieder. Die sechste Strofe umfasst die Verse 22-24, die siebte jene von 25-27, zusammen also 3+3 Distichen. Dabei sind die letzten Verse inhaltlich und formal besonders reich, cfr. ALONSO und SMEND.

## 2. Zu den einzelnen Versen

Vers 1. Dieser programmatische Auftakt muss struktural in Verbindung mit Vers 10 gesehen werden. Eins und zehn umklammern die beiden ersten Strofen. In 1a weisen G mit  $\mu\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  und S mit  $\text{מלא}$  einheitlich auf  $\text{יְהוָה}$ . In 1b gehen die Textzeugen

insofern auseinander, als G εἰς τοῦ αἰῶνα liest, S dagegen . Die Frage lautet also: Wollte Ben Sira sagen: "Die Weisheit wird ewig bei Gott sein", oder: "Die Weisheit war von Ewigkeit her bei Yahweh"? Schon SMEND hat die zweite Version vorgezogen und sie als Lesart von S betrachtet. Wir sind zwar auch dieser Meinung, müssen aber zugeben, dass ein  auch "in" und ähnliches bedeuten kann. Davon wird im Zusammenhang mit Ugarit und Aegypten im folgenden Vers die Rede sein. Rein vom philologischen her kann nicht gefolgert werden, S lese anders als G. Eine Uebersetzung wie "ewiglich" würde beide Bedeutungen offen lassen (ALONSO).

Verse 2-3. Beide Verse fliessen nach dem sogenannten "trägen Rhythmus", so nennt SMEND im Anschluss an EWALD diese Metrik; wir kommen darauf zurück. - Ben Sira verwendet gerne wiederholt für mehrere Verse dieselben Topoi, natürlich stets mit kleineren oder grösseren Variationen. 1,2 hat ein diesbezügliches Gegenstück in 18,10. S liest dort: "Wie wenn man füllt einen Schlauch aus dem Meere und wie ein Sandkorn, (so) tausend Jahre von dieser Welt sind nicht wie ein Tag in der Welt des Gerechten". G schreibt: "Wie ein Wassertropfen aus dem Meer und ein Sandkorn, so wenige Jahre in der Zeit der Ewigkeit". SMEND macht aus S und G mit Recht folgenden Vers: "Wie ein Tropfen im Meer und ein Korn im Sand, so sind (seine) Jahre in der unendlichen Zeit". Man darf entsprechend auch in 1,2 übersetzen: "Den Sand am Meer und die Tropfen im Regen und die Tage in der Ewigkeit". Man vergleiche dazu arabische und ugaritische Sprechweisen. Fürs arabische verweise ich auf ein Beispiel in der Grammatik von BROCKELMANN:  - "Er starb am selben Tag, zur selben Stunde", im arabischen Text steht jedes Mal  (20). C.GORDON schreibt: "That a preposition may serve as both 'in' and 'from' is common in Egypto-Semitic" (21). In Vers 3 muss man stärker als es üblich ist S folgen. Soweit vorhanden, entsprechen sich H mit תהיו , S mit  und G mit αβυσσος in allen acht Fällen ziemlich gut, cfr. SMEND, Index, und unser Schema zu 24,5. Im weiteren liefert 1,3 ein Beispiel dafür, dass die Weiterentwicklung eines Textes nicht unbedingt schlecht sein muss. ALONSO und SEGAL haben unabhängig voneinander den eigentlichen Sinn des Zusatzes "Weisheit" in G gut getroffen. ALONSO macht darauf aufmerksam, dass "Weisheit" das siebte Ding und somit ein krönender Abschluss wäre. Er nimmt das Wort aber richtigerweise nicht in den Text auf. SEGAL sieht das σοφία von G hingegen als ursprünglich an und bemerkt: "Die Weisheit kommt am Schluss als das am meisten intendierte und für den Menschen am schwersten vollständig zu erreichende". Das ist gut gesagt. Doch ursprünglich kann "Weisheit" hier nicht sein. Es



fehlt in S, passt nicht zu Vers 4 und zur sirazidischen Sprechweise überhaupt. Denn soviel ich sehe, stellt unser Autor die Weisheit nie in eine Reihe mit etwas anderem aus der Welt; wir kommen darauf zurück. Für den Anfang von 3b hat SMEND höchstwahrscheinlich das Richtige getroffen mit seinem Vorschlag "die Tiefe der Flut".

Das  $\text{חִסְדּוֹ הַיָּם}$  von S kann sehr wohl ein  $\text{עַמְקַּת הַיָּם}$  als Voraussetzung haben, und zudem gibt es in der Textüberlieferung genügend Anhaltspunkte dafür. Man findet die Sachen bei SMEND und im kritischen Apparat der Göttinger Septuaginta-Ausgabe von ZIEGLER. Vom Tehom ist bei Sirach öfters die Rede: Keiner kann ihn ergründen 1,3; er zittert 16,18; die Weisheit geht einher in der Tiefe der Flut 24,5; die Gedanken des Gesetzes sind grösser als die grosse Flut 24,29; Gott erforscht den Tehom und das Herz 42,18; er gründet Inseln in der Flut 43,23. Cfr. ferner das Schema zu 24,5.

Vers 4. Dieser Vers enthält einen ziemlich starken Chiasmus. Für textkritische Einzelheiten kann auf SMEND verwiesen werden. KUHN schlägt vor, in 4b ein ursprüngliches  $t^e kumat$  zu sehen, das später in  $t^e bunat$  verlesen worden wäre (22). Aber die Bearbeitung durch SMEND ist besser. Viele der Vorschläge KUHN's sind zwar an sich recht interessant und scharfsinnig. Doch denkt er in ganz unsirazidischen Kategorien, vergleicht selten genügend, oft überhaupt nicht mit andern Stellen im Buche selber und bringt entsprechend wenig passende Resultate ein. Es muss ein für alle Mal gesagt werden: Man kann nicht Methoden aus der Pentateuch- oder Proverbienforschung einfach auf das Sirachbuch übertragen. Mit "Wunderwerk der Einsicht" wurde die Uebersetzung von SMEND aufgenommen. Die komplizierte Erklärung beginnt damit, dass man mit  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma \ \phi\rho\omicron\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$  nicht zufrieden ist. Ein solcher Ausdruck, der eigentlich nur zweimal dasselbe sagt, kann schwerlich echt sein. Wir suchen aber ein "Ballast-variant-word" (23) zu  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$  / חכמה. S liest  $\text{זָכַר מְבֹרָא$  "stark ist die Treue". Wie SMEND sagt, setzt die Peschitta öfters  $\text{גָּבֵר}$  für  $\text{זָכַר}$ . S tut das allerdings nur in 36,27, wo  $\text{גָּבֵר}$  den Sinn von "vortrefflich sein" hat. Analog kann in 1,4  $\text{גְּבוּרַת חֲבוּנָה}$  gestanden haben, also: "Riesenwerk, Wunderwerk der Einsicht". Vielleicht wollte Ben Sira damit sagen, die Weisheit sei auch das grossartigste aller Geschöpfe des Herrn. Es bestünde freilich auch die umgekehrte Möglichkeit:  $\text{חֲבוּנָה גְּבוּרָה}$  = "Einsicht der Vortrefflichkeit" = "vortreffliche Einsicht". Es beginnt sich hier noch ein weiteres Problem zu enthüllen: Man kann Schöpfung und Weisheit nicht trennen. So schreibt ALONSO zu 42,21: "Nach Ben Sira ist die Weisheit das erste Werk Gottes und leitet die andern". SEGAL's Versuch, eine mögliche Verlesung von

עצמה in עשנה bei S vorauszusetzen, ist nicht glücklich. Seine vorzügliche Bemerkung über ערמה gehört daher auch besser zum folgenden Vers.

In Vers 6 folgt man zum Teil besser S. Der Vers verträgt gut zwei Weisheitsausdrücke, einen in a und einen in b; er wird so voller. Ein Sprechen von den Werken der Weisheit ist hier verfrüht. Man hat in Sir 1 noch keine Personifikation der Weisheit im Sinne von Kapitel 24, die Weisheit handelt in Sir 1 noch nicht. Vielleicht soll in diesem Vers die "Wurzel" wirklich im Sinne von Job 19,28 interpretiert werden: שרש דבר = der eigentliche Grund, die Ursache, das Wesen der Angelegenheit. In diesem Sinne kann SMEND sagen, es gehe hier nicht um eine origo, sondern eben um das Wesen. Auch in unserem Vers ist die Frageform didaktisch und die Antwort eigentlich mitgedacht: Keiner (ausser Yahweh) kann sie ergründen. Hierher gehört endlich SEGAL's Anmerkung aus Vers 4: "ערמה" (das gilt auch von מַעֲרָמִים in 1,6, das hinter πανουργευσματα zu suchen ist) wird auch im guten Sinne gebraucht. Die Bedeutung ist "Absicht" und "verborgener Plan", ferner "die Fähigkeit, etwas geschickt zu tun" ohne dass die andern dessen Grund und Ursache erfassen". Ueber SEGAL's weiteren guten Hinweis bezüglich der Erkenntnis der zwei Seiten der Weisheit wird im theologischen Abschnitt zu reden sein.

Vers 8. Es ist durch SMEND der richtige Weg gewiesen. Nur muss man deutlicher sagen, dass σοφος zu streichen ist. Einmal fehlt es im syrischen Text und in der Vetuslatina. Diesen äusseren gesellen sich innere Gründe bei. Wir finden bei G 25 Mal σοφος. 24 Mal bezieht es sich auf Menschen. Nur hier würde es von Gott ausgesagt. Das stimmt zudem nicht überein mit dem Gedankengang des Buches selbst. Denn recht oft ist die Rede davon, dass es Weise gibt; man kann weise werden. Wie reimt sich das damit, dass Gott allein weise ist? Soll man sagen: Gott ist weise simpliciter eminenter, die Menschen aber per analogiam proportionalitatis propriae? Solche philosophische Unterscheidungen macht Ben Sira nicht. Gott ist nicht weise, sondern mehr, er ist Herr der Weisheit, er besitzt sie, sie ist bei ihm. Auch der Kontext erfordert kein σοφος. Man erwartet eine Antwort auf die Frage: "Wer kennt (oder erkannte) die Weisheit?". Es sollte dann ungefähr gesagt werden: "Gott, er allein erkannte sie", so ähnlich wie in Job 28, wovon unser Abschnitt beeinflusst ist (24). Es ist ferner zu sagen, dass σοφος nur einmal im Alten Testament von Gott direkt ausgesagt wird, in Is 32, und einmal direkt in Job 28: "Das Herz Gottes ist weise". Das Wort σοφος kann durch einen christlichen Kopisten hineingeraten sein, der an den Schluss des Römerbriefes dachte, wo - übrigens das einzige Mal im NT - das Wort σοφος von Gott gebraucht wurde. Auch Christus ist nie σοφος sondern die σοφια, wenn schon. - SMEND gibt

noch den Hinweis auf die Identität von Weisheit und Macht. Bei 42,18 setzt er wiederum Allwissenheit und Allmacht gleich. Das wäre theologisch interessant.

Vers 9. Man hat in 9b zu entscheiden zwischen <sup>9</sup> von S, das in den mit H vergleichbaren Fällen praktisch immer ein חלק wiedergibt, und dem ΕΜΧΕΙΝ von G. Dabei ist <sup>9</sup> zweifellos bedeutend typischer für Ben Sira, vor allem im Zusammenhang mit dem Thema der Schöpfungsordnung. Von besonderer Bedeutung ist SEGAL's Hinweis auf Gn 1,31. Wirklich ist dort "schaffen" und "sehen" beisammen, wie oft im Kapitel 1 der Genesis. Formal ist in Sir 1,9 ein gewisser Chiasmus gegeben zwischen dem Geschaffenwerden der Weisheit und der übrigen Werke Gottes.

Vers 10. Man hat einen Chiasmus zwischen "allem Fleisch" und den "Gottesfürchtigen" und zwischen "geben nach Mass" und "reichlich verleihen". Die Lesart "fürchten" von S und G Minuskeln an Stelle von "lieben" des G ist nach den Studien von SMEND und HASPECKER nicht mehr anzuzweifeln. Man könnte hier zu den Ausführungen HASPECKER's noch eine Ergänzung anbringen: Die Differenz der Lesarten "Gott fürchten" und "Gott lieben" findet sich auch innerhalb der syrischen Texttradition. Z.B. liest in 42,17 LAGARDE "lieben" (25), die Mossulausgabe aber "fürchten". H und G lesen dort je etwas anderes. Vermutlich ist dort aber H mit צבא - gemeint sind dann die Engelschaaren - im Recht.

In Vers 11 hat es SMEND mit der Auswahl zwischen G und S gut getroffen. Wirklich sollte von "Freude" noch nichts stehen, wie es auch S nahelegt. KUHN hat vorgeschlagen, hinter ΕΥΦΡΩΣΥΝΗ ein ענדה = "sie bindet um" zu sehen, das in der Folge von G in ענדה verlesen worden wäre (26). Er hat dabei S nicht berücksichtigt und ein Vergleich auch nur schon mit dem Kontext widerrät einer solchen Korrektur. - Unser Vers hat etwas Königliches an sich. "Auf dem Throne sitzen" und "eine Krone tragen" sind bei Ben Sira fast synonyme Begriffe. So in 40,3-4: "... der hoch auf dem Throne sitzt ... der Mütze und Krone trägt ...". Man darf wohl eine Linie sehen von Vers 8 über 11 zu 18. Zuerst sitzt der Herr auf seinem Thron, ihm soll man mit Gottesfurcht begegnen. Diese ihrerseits bringt dem Menschen ein königliches Wesen ein, nämlich die Krone der Weisheit, und so gilt auch hier, dass "alle Weisheit von Yahweh kommt (1,1)".

Vers 12. In b scheint man wiederum besser S zu folgen. G ändert nämlich gerade bei δίδωμι sonst noch zweimal, in 31,20 und in 50,20. Im ersten Fall steht G gegen S, im zweiten Fall gegen H, S fehlt dort. Auch aus stilistischen Gründen verdient S den Vorzug. Man erwartet nämlich eine Fortsetzung im Stile von Vers 11. Ferner wird, sobald man ein aktives Verb setzt, der Stichos b sofort zu lang, wie SEGAL gut bemerkt. Zum ersten mal werden an dieser Stelle im Sirachbuch Freude

und Wonne genannt. Sie kommen hier von der Furcht Gottes her. Den Ursachen des Freude-Themas bei Ben Sira etwas nachzugehen, würde sich lohnen, cfr. zu 15,6. Vers 13. Dieser Vers ist in G chiastisch gebaut. Es entsprechen sich "zuletzt" und "am Ende der Tage", ferner "fährt wohl" und "wird gesegnet". Mit Recht verweist SMEND auf 3,26. Dort haben S und H genau dieselbe Konstruktion wie S in 1,13: S liest nämlich "am Ende seiner Tage", G hingegen "am Tage seines Endes". G spielt auf den Tod an. Wäre diese Lesart echt, müsste im theologischen Teil auf die Frage eines Weiterlebens und einer Vergeltung im Jenseits eingegangen werden. Mit S aber kann das Problem viel weiter und grundsätzlicher gefasst werden. Es mag dann um ein grenzenloses Vertrauen auf Yahweh als den Herrn und Helfer gehen, wobei Zeit, Leben und Tod in den Hintergrund treten. - Nicht zufällig ist das letzte Wort "gesegnet". Zweifellos stand eine Form von brk. Ueber den Inhalt (SEGAL schreibt dazu: "Dass man in hohem Alter erst sterben muss, tüchtige Kinder und einen angesehenen Namen hinterlassen kann") wird später die Rede sein. Vielleicht ist die nächste Doppelstrophe, d.h. die Verse 1,14-21, eine Ausführung vor allem dazu. Jedenfalls soll der Uebergang von Vers 13 zu Vers 14 beachtet werden: in 13 steht der Gottesfürchtige am Anfang, in 14 die Gottesfurcht schon an zweiter Stelle. W.FUSS möchte in 13 einen sicher sirazidischen Vers sehen, bei 11 und 12 denkt er an ein vorsirazidisches Stück, doch schliesst er Ben Sira als Autor nicht absolut aus. Die unsichere Angelegenheit bringt uns wenig ein. Dass Vers 13 einen gewissen Höhepunkt darstellt, das hat FUSS hingegen gut bemerkt. Vers 14. Während Vv. 1-8 einen Midrasch zu Job 28 bilden, wollen manche in Vv. 14-21 einen Midrasch zu Prov 1,7 sehen. Der Spruch heisst dort: yīrat Yāhwēh rē'šīt da'at ḥokmā<sup>h</sup> ūmūsār 'ewilīm bāzū. Ben Sira würde also den ersten Stichos umgestellt und ferner da'at durch ḥokmā<sup>h</sup> ersetzt haben. Prov 9,10 liegt aber näher. Den vermutlich chiastisch strukturierten Vers übersetze ich wie folgt: "Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn, und die Erkenntnis des Heiligen, d a s ist Einsicht". Hat Ben Sira das Subjekt gewechselt? Das scheint ganz unwahrscheinlich. Dann ist aber auch wohl in Sir 1,14b nicht die Weisheit anerschaffen, sondern die Gottesfurcht. Dass die Weisheit vom Mutterschosse an anerschaffen wäre, wäre eine neue und fremde Formulierung. Sie stünde in einem sonderbaren Gegensatz zur immer wiederholten Aufforderung zum Streben nach Weisheit. Ein Auserwähltwerden in die Gottesfurcht hinein ist dagegen selbst bei Ben Sira traditional, cfr. Jer 1,5b und Sir 49,6. Das passt auch besser zu Vers 15 und zum Ganzen. Gewiss, die Weisheit ist hier ebenfalls irgendwie personifiziert, aber wirklich handeln sieht man in 1,1-27 nur die Gottesfurcht. Dazu stimmt,

dass - soviel ich sehe - die Gottesfurcht bei Ben Sira grammatikalisch auch sonst nie Prädikatsnomen ist, die Weisheit indessen oft. Gottesfurcht ist Subjekt oder direktes oder indirektes Objekt. Der Sirazide fragt nicht nach der Gottesfurcht. Diese ist für ihn eine grundlegend vorgegebene religiöse Grösse. Das hat HASPECKER in seiner Studie klar genug gezeigt. Sirach will die Menschen zur Weisheit führen. Formal interessiert der Uebergang von Vers 13 zu Vers 14. Vers 13: "Wer den Herrn fürchtet, fährt zuletzt gut, und am Ende seiner Tage wird er gesegnet". Vers 14: "Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn, und den Getreuen ist sie vom Mutterleibe an anerschaffen". Vom Ende in 13 geht es zum Anfang in 14, vom Abend zum Morgen, von der Eschatologie zur Protologie, wenn man das so nennen darf. Für weitere textkritische Fragen zu Vers 14 kann auf SMEND verwiesen werden. Die Reihenfolge der Verse muss bleiben. DUESBERG/FRANSEN schlagen in der Garofalobibel folgende Versordnung vor: 14<sub>a</sub> - (14<sub>b</sub>-15) 20 - 18 - 19 - 16 - 17 - 11 - 12 - 13. Das ist ganz unnötig und hat in der Textüberlieferung gar keine Grundlage.

Vers 15. Das "bei den Menschen" des G kann nicht stimmen. Diese Uebersetzung hat entweder etwas vergessen, oder dann den Vers absichtlich ins Universelle ausweiten wollen (SMEND). Vielleicht geschah dies mit Rücksicht auf Kapitel 24. Ich finde in der ganzen Bibel keinen Vers nach dem Schema "bei den Menschen und bei den Nachkommen der Menschen". "Bei den Auserwählten und ihren Nachkommen", das geht an. So liest etwa S mit seinem אצל אלהים. Auch die von SMEND vorgeschlagenen Vergleiche mit 4,16 und 24,7ff. führen zu keinem anderen Resultat. - In 15<sub>b</sub> stand wohl ursprünglich ein Nif'al von אמן.

Vers 16. KUHN nimmt "Sättigung mit Butter" an für "Fülle der Weisheit" oder für "Sättigung von Weisheit". Er setzt voraus, ein ursprüngliches חמאה sei in חכמה verlesen worden. Nun wird man in der Sirachforschung auch eine solche Spur mit Interesse verfolgen. Aber wenn sich dann zeigt, dass es bei Ben Sira textkritisch dafür nicht den geringsten Anhaltspunkt gibt, und dass die angeführten Parallelstellen Job 20,17 und Dt 32,14 zur Sache ausser dem Wort חמאה rein nichts beitragen, fragt man sich billig, was der Vorschlag überhaupt für einen Sinn habe. Doch das Schlimmste kommt ja erst: Wenn man in Vers 16 "Butter" für "Weisheit" liest, ist es mit der feinen, leicht chiastischen Struktur von 1,14-21 aus. Wurzel (V. 20) und Anfang (V. 14), Fülle (V. 16) und Krone (V. 18), das klingt doch viel echter! - Ein weiteres Problem wäre die Subjektfrage. In b sagt SMEND: "Sicher die Gottesfurcht". In a dürfte es nicht anders sein. Wer ist gemeint mit i h r e Früchte? Es sind wohl die Früchte der Weisheit, welche die

Gottesfurcht verteilt.

Vers 17. SMEND scheint das Wort **אֱבוֹרָה**, das bei S zusätzlich steht, als Subjekt verstanden und darum abgelehnt zu haben. Aber 17b weist daraufhin, dass das letzte Wort in a ein Objekt sein soll. Das entspricht auch den Worten des Griechischen. Der Sinn müsste entsprechend sein: "Und sie (Gottesfurcht) füllt ihre (der Gottesfurcht) Schatzkammern mit Weisheit". Grammatikalisch ist das durchaus möglich. Denn das Verb "füllen" hat wie im Hebräischen oder Arabischen, so auch im Syrischen den doppelten Akkusativ (27). Doch aus einem anderen Grunde scheint hier ursprünglich nicht **חכמה** gestanden zu haben. Es stört die Struktur der Perikope und passt nicht recht in den Gedankengang Ben Siras. Vor allem aber gibt es einen textkritischen Grund, auf welchen bereits SMEND hinwies: In 41,12 liest Ms B von H zwar **חכמה**, aber die lectio marginalis ist **חמדה**. Letzteres entspricht dem griechischen **χρυσιον**. Ausserdem liest die Masadarolle in 41,12 ebenfalls **חמדה**. In 1,17 wird ein Wort gesucht, das dem griechischen **ἐπιθυμημα** entspricht. **חמדה** passt ausgezeichnet. Es kann gut als Vorlage von G, wie auch als Ausgangspunkt für den Fehler in S gedient haben.

Vers 18. Zu den Problemen gehört wieder einmal die Subjektfrage. Es sei die Gottesfurcht, schreibt SMEND wohl richtig. In b dürfen ruhig drei Glieder sein, so S. Als reine Möglichkeit hat ALONSO einen neuen Formalaspekt zur Sprache gebracht: Die Krone hier könnte die Krone eines Baumes sein. Das würde gut zum Kontext passen. Auch mit **αναθαλλειν** würde es tadellos übereinstimmen. Aber mit Rücksicht auf Vers 11b möchte man doch lieber an eine Festkrone oder an eine Königskrone denken. **αναθαλλειν** hätte dann den Sinn von "gibt reichlich".

Vers 19. Ist die Weisheit, die Gottesfurcht oder Gott selbst Subjekt? Man kann bezüglich der textkritischen Probleme S folgen bis auf das Verb in 19b, wo der Syrer, wie SMEND richtig sah, ungenau übersetzt hat. Dass die Weisheit nicht Subjekt sein kann, sehen FRITZSCHE und ALONSO gut. Deswegen muss es jedoch noch nicht gleich Gott sein. Ganz daneben ist die Idee von FRITZSCHE aber, Vers 19 als Tristichon zu verrechnen. - Als Subjekt kommt unserer Ansicht nach die Gottesfurcht in Frage. Die Tradition von G ist diesbezüglich ungenau, bei S liegt die Sache anders. Das Bild vom Stab und von der Stütze ist gut sirazidisch, SMEND verweist auf 31,19 und 15,4. So steht nichts im Wege, die Gottesfurcht Subjekt sein zu lassen.

Vers 20. Man folgt ungefähr G. Subjekt in a ist die Gottesfurcht. Für b liegt die Sache etwas schwieriger: Sind es die Zweige der Weisheit oder die Gottesfurcht? Doch vielleicht darf man hier die Frage gar nicht auf diese Weise scharf

stellen. Es geht um den Weisheitsbaum als ganzen mit den zwei Polen, der verborgenen Grundlage und der herrlichsten Entfaltung. SEGAL schreibt zu unserem Vers: "Die Gottesfurcht ist die Wurzel ... daraus wächst der Weisheitsbaum empor, dessen Zweige Früchte langen Lebens tragen". Man braucht sich indes nicht zu ängstigen, falls auch in 20b die Gottesfurcht im strengen Sinn Subjekt sein sollte. Denn FUSS bemerkt zu 1,14-20 ganz richtig, dass bei Ben Sira "zum Teil Prädikate, die von der Weisheit geläufig waren, auf ihre 'Wurzel', die Furcht des Herrn, übertragen werden". - Zum interessanten Motiv vom Baum der Weisheit und dem Baum des Lebens cfr. zu 24,12.

Vers 21. Der Vers gehört nach HASPECKER als Uebergangsvers eher zur folgenden Strofe. Mit ALONSO nehmen wir ihn lieber zum Vorangehenden. Die so typische Stichwortverbindung wird ja durch das Wort "Zorn" geboten. Auch PETERS und HAMP verbinden den Vers eher mit 1,20 als mit dem Folgenden. Eine regelmässige Strofik wird nur auf diese Weise gewährleistet. Zugunsten von HASPECKER könnte man dessen Hinweis auf das Schema positiv - negativ gelten lassen, es wäre dann ein typisch sirazidischer Maschal. Jedenfalls darf der Vers nicht ausfallen. Das Fehlen in S besagt wenig, weil S offenbar von 1,20 an etwas vor sich hatte, was er einfach nicht bewältigen konnte. Dass der Vers im Hauptstrom der griechischen Zeugen nicht auftaucht, ist schlimmer, doch ist es nicht der einzige Fall. Es trifft beispielsweise auch zu für 26,19-27, wo zwar einige Kommentatoren einen Zusatz vermuten, andere aber, vor allem HASPECKER (28) den Abschnitt als echt ansehen.

Verse 22-27. Da S fehlt und H ebenfalls nicht vorhanden ist, lässt sich textlich nicht viel sagen. Bezüglich Vers 26 sei für die Singular-Übersetzung "Gebot" statt der Pluralform "Gebote" auf HASPECKER (29) und unsere Anmerkungen zu 6,37 verwiesen.

### 3. Formale Einzelprobleme

Nach diesen Einzelbesprechungen möchten wir noch auf vier ausstehende formale Fragen zu sprechen kommen: Träger Rhythmus - Fragen - Weisheit und ihr Platz - Antithesen.

#### a) Der sogenannte träge Rhythmus

Der Ausdruck "träger Rhythmus" meint folgendes: Nicht selten wird im Sirachbuch die ruhige Bewegung aus dem ersten Stichos im zweiten fortgeführt und zum Abschluss gebracht. Nicht alle Uebersetzer haben diesem typisch sirazidischen

Phänomen immer die nötige Aufmerksamkeit geschenkt. So übersetzt HAMP in der Echterbibel Sir 10,11: "Wenn der Mensch stirbt, so werden sein Anteil / Moder und Maden, Geschmeiss und Gewürm". Aber das Versbild wird ganz anders, wenn man mit ALONSO genau H folgt: "Muere el hombre y hereda gusanos, / lombrices, orugas, insectos". In 49,4 liest H in a zwei Namen, in b einen, G hingegen bringt alle drei Namen in a unter. Wie verschieden das Versbild so werden kann, mögen die Uebersetzungen von BOX/OESTERLEY und von PETERS illustrieren.

BOX/OESTERLEY: "Except David, Hezekiah, and Josiah,  
They all dealt utterly corruptly".

PETERS: "Ausser David, Ezechias  
und Josias handelten sie alle schlecht".

Auf den ersten Blick gibt man BOX/OESTERLEY den Vorzug. Indessen wird bei PETERS der Gegensatz zwischen dem frommen Josias und der Schlechtigkeit der Nachkommen schärfer herausgehoben, und das mag vom Autor selbst ursprünglich beabsichtigt gewesen sein. Somit hat PETERS besser übersetzt. - In 47,17 haben wir nur in der G-Lesart einen trägen Rhythmus. H nimmt alle in Frage kommenden Wörter in den ersten Stichos auf. Aber dann fliesst der ganze Vers nicht mehr gut. Man höre sich den Unterschied mal an:

bešīr māšāl hīdāh ūmelišāh      ḥammīm hisḥartāh ,

dagegen:

bešīr māšāl hīdāh      ūmelišāh ḥammīm hisḥartāh

Dementsprechend hatte schon SMEND richtig übersetzt:

"Durch Lieder, Sprüche, Rätsel/ und Scherzreden setztest du Völker in Erstaunen". Die ungleiche Länge der Zeilen ist lediglich durch eine etwas umständliche Übersetzung verursacht. - Ähnlich steht es mit 45,10, nur dass dieser Vers von der Textüberlieferung her keine Schwierigkeiten bereitet. Sinngemäss würde man zwei Zäsuren setzen: בגדי קדש / זהב תכלת וארגמן / מעשה חשב.

Nicht so Ms B. Diese Handschrift hat nur eine Zäsur: בגדי קדש

חשב וארגמן מעשה חשב / זהב תכלת. Damit gibt sie eine vom Autor gewiss beabsichtigte Nuance gut wieder. - Eine gewisse Schwierigkeit besteht wieder für 50,24. In der Handschrift ist die Zäsur vor כימי שמים. Nur wird so ב zu kurz. Besser folgt man wie PETERS, BOX/OESTERLEY, HAMP und andere dem Gesetz des trägen Rhythmus und setzt die Leseweise voraus: אשר לא יכרת לו / ולזרעו

כימי שמים. Schliesslich erwähnt SMEND auch 24,15. Dieser Vers stellt diesbezüglich indes keine Probleme.

#### b) Ein weiteres Formalproblem bei Ben Sira bilden die Fragen

Gleich in 1,2-3 kommen schon welche vor. In Sir treffen wir bedeutend weniger





S: "Ehre und Ansehen stellen einen Namen auf,  
aber besser als beides, wer Weisheit findet.  
Ein Bau und eine Pflanzung erneuern einen Namen,  
aber besser als beides eine weise (lectio varians: gute) Frau".

B: "Nachkommenschaft und Städtebau geben dem Namen Bestand,  
aber mehr als sie beide, wer Weisheit findet.  
Viehzucht und Ackerbau bringen den Namen zu Ehren,  
aber mehr als sie beide eine liebenswerte Frau".

Mas: Wie B, soweit erhalten. Nur liest dieser Text in 19c statt "Name"  
"Nachkommenschaft", wenn שֹׂאֵר richtig gelesen ist. Das Wort ist  
dann fast eher eine Parallele zu יֵלֵד als zu שֵׁם.

G liest einen einwandfreien Text. Bei B fallen Varianten oder Dubletten auf:

שֹׂאֵר וְנֹטַע und יֵלֵד וְעֵיִר , ferner in etwa יֵפְרִיחוּ שֵׁם und יַעֲמִידוּ שֵׁם.

Auffallenderweise ergeben 40,19a und d zusammen ziemlich genau die Grundlage für G, nur dass G αμαρτος an Stelle von נַחֲשֶׁקֶת schreibt. Nun machen ausgerechnet die anderen Stichen, b und c Malaise. Bei 19c scheint es vom Inhalt her nicht gut zu stimmen. Alle anderen Themata der jeweils ersten Halbzeile von 40,18-26 sind vorher positiv im Buch behandelt worden und sind nun dem Leser entsprechend vertraut. Dass aber Viehzucht und Ackerbau in besonderer Weise dem Namen Bestand geben, das - glaubt wohl Ben Sira selber kaum. Jedenfalls war davon bisher nur am Rande, nie ausführlich oder mit Begeisterung gesprochen worden. An 19b will schon das מוֹצֵא nicht gefallen. Man erwartet etwas anderes, nachdem das Wort schon in 18b gestanden hat. Auch חֲכָמָה entspricht nicht besonders gut dem, was man erwartet. SMEND ist der Ansicht, von "Weisheit" dürfte keinesfalls bereits in 40,19 die Rede sein. Nun, das wäre an sich kein grosses Problem. Man könnte mit HASPECKER (31) "Weisheit" hier im Sinne von "lernbarer Klugheit" verstehen. Oder, weniger wahrscheinlich, könnte חֲכָמָה mit "Gottesfurcht" eine Inclusio bilden. Hingegen hat SMEND höchstwahrscheinlich den Ursprung von 19b und c gefunden: Jemand störte sich an der hohen Einschätzung von אוֹצֵר in 40,18b. Er "korrigierte" das in חֲכָמָה. Ein anderer erfand das als einen neuen Stichos und ergänzte 19c. Umgekehrt lässt sich kein Grund finden, der G zur Eliminierung hätte veranlassen können. S hat eine lectio valde confusa, er bringt keinen wertvollen Diskussionsbeitrag. Dass die Masadarolle auch wie B und S zwei und nicht bloss wie G eine Zeile liest, sagt nur, die Erweiterung sei bereits frühen Datums. Ein letztes. Ist es ein Dogma, dass der Abschnitt 40,18-26 zehn Verse umfassen muss? Der zu erreichende Effekt wird glänzend auch mit neun erreicht. Kurz und knapp: 40,19 bestand ursprünglich nur aus einem einzigen Distichon, nämlich 40,19a und d. Dies gilt trotz B, trotz Mas und trotz S!

Und damit ist eine Schwierigkeit aus der Welt geschafft gegen die These, dass nichts in der Welt sich mit der Weisheit gleichsetzen lässt.

d) Antithesen

Dass Ben Sira oft irgend ein Thema unter zweifachem Aspekt behandelt, darüber besteht kein Zweifel. Er liebt ferner polares Denken und weiss auch das Schema "positiv - negativ - positiv" zu verwenden. Hier wird eigentlich nach all diesem nicht gefragt. Es geht jetzt nur darum, jene Einzelverse zu erfassen, die in sich selbst eine volle Antithese enthalten. In den Proverbien sind solche Verse vor allem in der zweiten Sammlung häufig. Wir prüfen nur Aussagesätze des Sirachbuches.

- 1,25: "In den Kammern der Weisheit sind einsichtsvolle Sprüche,  
dem Sünder aber ist Gottesfurcht ein Gräuel."
- 3,9: "Der Segen des Vaters macht wurzelfest,  
doch der Fluch der Mutter reisst den Steckling aus."
- 3,26: "Ein trotziges Herz nimmt ein schlimmes Ende,  
wer aber Gutes liebt, wird von ihm geführt."
- 11,3: "Gar unansehnlich ist unter den Flugtieren die Biene,  
aber das beste Erzeugnis bringt sie hervor." ?
- 12,8-9: "Im Glück kann man einen Freund nicht erkennen,  
aber im Unglück bleibt der Feind nicht verborgen.  
Im Glück eines Menschen ist auch der Feind sein Freund,  
aber im Unglück zieht sich auch ein Freund zurück."
- 16,4: "Von einem einzigen Gottesfürchtigen wird eine Stadt bevölkert,  
aber durch die Sippe der Abtrünnigen verödet sie."
- 16,13: "Nicht entkommt der Frevler mit dem Raub,  
doch der Hoffnung des Gerechten macht er kein Ende."
- 17,28: "Beim Toten ... hört der Lobpreis auf,  
wer aber lebt ... kann den Herrn preisen."
- 20,1-2: "... wer den Zornigen zurechtweist ... wer Lob erteilt ..."
- 20,7: "Der Weise schweigt bis zur Zeit,  
der Tor aber achtet nicht auf die Zeit."
- 20,13: "Der Weise macht sich beliebt mit wenig Worten,  
aber die Liebenswürdigkeit des Toren ist umsonst."
- 21,16.22-26: Cfr. Text
- 22,4: "Eine kluge Tochter bringt ... Besitz,  
eine schändliche aber gereicht ... zum Kummer."
- 26,23-26: "Gottlose Frau / fromme; unverschämte / schamhafte etc."
- 31,10-11: "Wer keine Erfahrung macht, weiss wenig,  
wer aber viel gereist ist, sammelt Klugheit ..."
- 35,15: "Wer das Gesetz achtet ... wer nur heuchelt ..."

40,12: "Jede Bestechung und Ungerechtigkeit wird ausgerottet,  
aber Redlichkeit bleibt ewig bestehen."

41,11: "Vergänglich ist der Mensch dem Leibe nach,  
doch der Name des Frommen geht nicht zugrunde."

Mit wenigen Ausnahmen geht es durchwegs um den Gegensatz vom Gerechten und Frevler, auch in den Variationen von gottesfürchtig/abtrünnig, Weiser/Tor, schamhaft/schamlos und andere. Uns scheint ausserdem, die Verse hätten formal gegenüber den Proverbien eher verloren, es fehlt irgendwie die knappe Schlagkraft. Inhaltlich bringen sie auch wenig Neues. So scheint die Antithese bei Ben Sira eher an Boden verloren zu haben.

### III. Theologische Anmerkungen

Nachdem bisher fast nur die Textkritik, die Philologie vor allem und einige Formalprobleme zur Sprache kamen, sollen endlich Ueberlegungen mehr thematischer Natur folgen. Wir möchten von sieben thematischen Punkten aus ein wenig ins Buch hineinblicken und in einer Art Wechselfrage zwischen Texten aus dem ersten Kapitel und anderen Abschnitten des Buches die ersteren besser erfassen. Wir haben Fragen über die Gottesbezeichnungen, über Gott als den ewigen, den Aspekt seiner Weisheit; wer ist "alles Fleisch" als Empfänger der Weisheit, was gibt Gott und was der Mensch, wie tief greift שלום und was ist רצון? Schliesslich interessieren noch die griechischen Sekundärtexte in Sir 1. Das ist allerdings keine vollendete grossartige theologische Synthese. Und doch ist es wohl bei einem Bau besser, erst einige Pfeiler in den Boden zu senken, die später ein Fundament tragen können, als schnell ein paar schöne Wände zu errichten, die dann doch nicht halten.

#### 1. Gottesbezeichnungen

1. Gleich zu Beginn wird deutlich, dass Yahweh am Anfang steht: "Alle Weisheit kommt von Yahweh (1,1)".
2. Für eine Theologie ist bemerkenswert, dass man sehr wenig direkte Gottesrede findet. Bei Job hatte man immerhin vier volle Kapitel. Bei Ben Sira finden sich nur noch zwei kurze Worte. Einmal werden dabei die Menschen angesprochen: "Hütet euch und seid nicht trügerisch" 17,14. Das zweite Mal gilt das Wort der Weisheit selbst: "In Jakob sollst du wohnen, und Besitz nehmen in Israel" 24,8. Qohelet, die Proverbien und das Weisheitsbuch scheinen überhaupt keine direkten Gottesreden mehr zu enthalten.
3. Interessant ist weiter, dass Ben Sira vielmehr Stellen aufweist, wo Gott in

irgend einer Weise genannt wird, als etwa Job oder die Proverbien. Die diesbezüglichen Studien von FANG CHE-YONG (32) bedürfen heute einer Ergänzung von den neueren Textfunden her, vor allem aus der Masadarolle. Ferner müssten unbedingt immer die syrischen Texte miteinbezogen werden.

#### 4. Uebereinstimmung der Gottesbezeichnungen in den verschiedenen Texten.

##### a) Masadarolle und Ms B.

יְהוָה für "Gott" findet man ausser in Ms B 51,15d nur in der Masadarolle (33), dort aber öfters: 42,15 - 42,16 - 42,17 - 43,5 - 43,10, und zwar unterschiedslos für אל , אלהים oder יהוה von Ms B. In 43,10 liest Γαγλος , in den übrigen genannten Fällen κυριος. Auffallenderweise liest der Masadate text auch in Bezug auf die Gottesnamen mehrmals, aber nicht immer, mit G zusammen gegen B oder S. Ein Zusammengehen von G und Masadate text einerseits, B und der syrischen Uebersetzung anderseits kann man auch sonst noch öfters bemerken (34). Wie schwierig die ganze Frage bezüglich der Gottesnamen aber geworden ist, mag folgendes Schema illustrieren:

Gottesbezeichnungen der Masadarolle im Vergleich mit den übrigen Textzeugen					
Zahl	Stelle	G	S	Mas	B
1	42,15ab	κυριος	אלהים	אל	אל
2	42,15cd	κυριος	---	אדני	אלהים
3	42,16	κυριος	יהוה	אדני	יהוה
4	42,17ab	κυριος	יהוה	אל	אל
5	42,17cd	κυριος	---	אדני	אלהים
6	42,18	ψευδος	אלהים	עליון	---
7	43,2	ψευδος	יהוה	עליון	יהוה
8	43,5	κυριος	יהוה	אדני	יהוה
9	43,10	αγλος	יהוה	אדני	אל
10	44,2	κυριος	al.	עליון	עליון

Soviel wir sehen, sind nur diese zehn Stellen bezüglich Gottesnamen im Masadate text vergleichbar. Ein erstes Ergebnis liefert das Schema jedenfalls: Kein einziges Mal lesen alle vier Textzeugen genau dasselbe. Im dritten und achten Fall ist die Uebereinstimmung sehr gross, nur dass Mas אדני liest statt יהוה .

"Yahweh" fehlt im Masadate text überhaupt. Es kommt vor, z.B. im ersten Fall, dass S, B und Mas einmütig gegen G lesen. In 44,2 lesen Mas und B gegen G. In 43,2 lesen S und B gegen Mas und G. In 42,17ab sind sich Mas und B einig mit אל gegen G mit κυριος und S mit יהוה. In 42,15cd und 42,17cd steht B jedesmal mit אלהים allein gegen κυριος von G, beziehungsweise אדני vom Masadate text, S fehlt beide Male. In 42,18 steht S bei fehlendem B gegen Mas und G. Voll wird schliesslich das Mass der Verwirrung durch 43,10, wo S und G miteinander gehen,

Mas und B aber nicht übereinstimmen. Unter solchen Voraussetzungen wird eine Diskussion über Gottesnamen in den Weisheitsperikopen und bei Ben Sira überhaupt sehr schwierig. Im ganzen ist heute noch grössere Vorsicht geboten als vor der Entdeckung der Masadarolle. HASPECKER schreibt zwar: "Der Wechsel zwischen El/Elohim und Yahweh bei Sirach wäre eine eigene Untersuchung wert" (35). Jedoch nach dem, was man aus B und Mas ersehen kann, scheint der textkritische Boden dafür nicht sehr geeignet zu sein.

b) Prüfen wir diesbezüglich noch die übrigen Manuskripte, möglichst dort, wo sie sich überschneiden. Um es gleich zu sagen: Während die hebräischen Manuskripte im allgemeinen einen relativ einheitlichen Text bieten, gilt das nicht für die Gottesbezeichnungen. Das betrifft nicht nur Mas und B, sondern auch A und B, A und C, B und D. Dabei helfen G und S wenig. Denn der erstere hat einen sehr starken Trend zu  $\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$ , der letztere einen womöglich noch stärkeren zu  $\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$ . Man kann die Situation schematisch darstellen, wobei vorausgeschickt wird, dass B in 15,9 und 15,19 nicht erhalten ist und C für 3,20 fehlt.

Gottesbezeichnungen El/Elohim, Yahweh und ähnliche in den sich überschneidenden Texten der Handschriften A, B, C und D:					
a) Mss A und B					
Zahl	Stelle	A	B	G	S
1	10,20	אלהים	אלהים	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
2	10,22	אלהים	י י	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
3	11,4	י י	י י	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
4	15,1	י י	י י	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
5	15,11	אל	אל	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
6	15,12	הוא	היא	αυτος	om
7	15,13	י י	אלהים	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	---
8	15,14	אלהים	הוא	αυτος	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
9	15,15 <sub>b</sub>	Suffix	אל	om.	al.
10	15,18 <sub>a</sub>	י י	י י	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
11	15,18 <sub>b</sub>	אמיץ	אל + אמיץ	ισχυρος	חם
12	16,2	י י	י י	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
13	16,3	om.	אל	om.	om.
14	16,4	י י	י י	al.	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
b) Mss A und C					
Zahl	Stelle	A	C	G	S
1	3,18	אל	אלהים	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
2	5,4	אלהים	י י	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$
3	7,4	אל	אל	$\kappa\upsilon\tau\iota\omicron\varsigma$	$\alpha\lambda\omicron\mu\alpha$

c) Mss D und B					
Zahl	Stelle	D	B	G	S
1	37,15	אל	אל	αυτος	אל

Von den insgesamt 18 vergleichbaren Stellen (14 von A und B, 3 von A und C, eine von D und B) stimmen im hebräischen nur die Hälfte genau überein. Das ist nicht viel. Wollte man noch G und S einbeziehen, dann stimmte überhaupt nichts mehr vollständig überein. Das ist noch weniger! Wir vertreten auf Grund dieser Ergebnisse die Ansicht, man begeben sich im Sirachbuch beim Beschreiten des Feldes der Gottesbezeichnungen in eine Art Freizone oder Niemandsland, weil hier offenbar in einem Ausmass wie kaum sonst die Kopisten ändern konnten und es auch getan haben. Insofern könnte eine Studie über die Gottesnamen in den hebräischen Sirachhandschriften interessant werden, vor allem wenn noch einige zusätzliche Fragmente gefunden würden. Aber direkt auf Ben Sira selbst Rückschlüsse zu ziehen, das ist vorläufig völlig unmöglich.

5. Nie spricht Gott im Sirachbuch über sich selbst.

## 2. Dauer, Ewigkeit, und vor allem: der ewige Gott

Da 1,1 lautet: "Alle Weisheit kommt von Yahweh und ist bei ihm von Ewigkeit her", fragen wir nach "Ewigkeit" im Buche Sirachs überhaupt. Selbstverständlich kann "Ewigkeit" hier nicht im Sinne der aristotelischen aeternitas und auch nicht im Sinne der Scholastik verstanden werden. Es geht hier nicht einmal um die präzise Bedeutung von עולם und עד ; diese beiden hebräischen Ausdrücke kommen praktisch exklusiv in Frage. Jetzt interessiert nur, ob sich auch bezüglich "Ewigkeit" unser Autor von anderen Weisheitsbüchern, dem Proverbienbuch vor allem, unterscheidet, ob sich etwas für den Siraziden typisches finden lasse oder nicht.

a) Ein kurzes Aufblenden auf die Lage in den Proverbien zeigt zunächst, dass עד dort nur im Zusammenhang mit dem Gerechten und dem Königsthron ausgesagt wird, Prov 12,19 und 29,14. Mehr עד -Stellen gibt es in den Proverbien nicht. עולם hat sechs Stellen: Das Vermögen bleibt nicht ewig 27,24. Der Gerechte aber wird ewig bleiben 10,25, und nicht wanken 10,30. In 22,28=23,10 lesen wir: "Verrücke nicht die uralte Grenze (גבול עולם)". Schliesslich sagt die Weisheit: "Von Ewigkeit bin ich erschaffen". Job hat fünf Stellen, doch ist keine direkt auf Gott oder auf die Weisheit bezogen. Bei Qohelet fehlt עד , doch hat er sieben Mal ein עולם : Die Erde steht in Ewigkeit, während die Menschen kommen und gehen 1,4. Was ist, war schon von Ewigkeit her 1,10. Ein ewiges Gedenken gibt es

nicht 2,16. Gott hat עולם ins Menschenherz gegeben 3,11. Alles, was Gott tut, wird ewig sein 3,14. Die Toten haben in Ewigkeit nicht mehr Teil an dem, was unter der Sonne geschieht 9,6. Und schliesslich geht der Mensch in sein ewiges Haus 12,5. Wegen des ganz andersartigen Charakters dieses Buches lassen sich die Stellen nur sehr schwer mit Ben Sira vergleichen. Immerhin darf man wohl feststellen, dass עולם nur in 3,11 und 3,14 direkt im unmittelbaren Kontext von Gott genannt wird, die Weisheit kommt da überhaupt nicht vor.

b) Bei Ben Sira kann man mit etwa 40 Stellen rechnen. Es genügt, den Stellen unter aiwn und aiwnios im Index von SMEND nachzugehen. Denn von H und S her ist nichts darüber hinaus zu erwarten. עולם in 47,14 ist falsch. Es muss dort mit G und S λαος - לבאר "Volk" gelesen werden. לבאר in 39,4 ist Fehler. In 39,22 hat לבאר die Bedeutung von "Welt" entsprechend dem parallelen תבל von H. In 21,5 liest S וסמיך דגל דעלמא שלם - "und vor dem Richter der Welt (oder: "der Ewigkeit") steigt es hinauf". Aber wahrscheinlich muss man mit G lesen: και το κριμα αυτου κατα σπουδην ερχεται - "und sein Gericht wird eilends kommen". Schliesslich fällt unter αιων noch 38,34 ausser Betracht, denn das לבאר von S heisst an dieser Stelle eindeutig "Welt", und αιων muss daher auch so interpretiert werden. Zu עולם und עד kommt noch aus 50,23 ימי שמים רחוקים nach H und S hinzu. G liest dort ημερα του αιωνος.

Nehmen wir vorerst mal die Beispiele, welche sich gut adjektivisch wiedergeben lassen. Dann haben wir: Ewiges Zeichen 43,6 - ewiger Bund 44,15.18 - ewige Ruhe 30,17 - ewige Geschlechter 24,33 - ewige Freude 2,9 - ewige Herrlichkeit 49,12 - ewiges Leben 37,26 - ewiger Name 15,6 und schliesslich das sonst nur noch in Gn 21,33 so zu findende אל עולם = der ewige Gott 36,22 (36). Das kann eine provisorische Ahnung dessen geben, was sich alles unter עולם bei Ben Sira abspielt. Während in den Proverbien in diesem Zusammenhang von Gott und den Weisen nie, von der Weisheit nur einmal die Rede ist, wird bei Ben Sira עולם sehr oft in direktem Kontext mit Yahweh oder der Weisheit gebraucht. Die folgende lange Litanei hat den Zweck, einmal ganz deutlich zu machen, dass אל עולם bei Ben Sira nicht zufällig steht, auch wenn es ausdrücklich nur einmal vorkommt.

Gott wird genannt: אל עולם 36,22,

bei dem die Weisheit von Ewigkeit ist 1,1  
der die Tage der Ewigkeit zählen kann 1,2.9  
der die Weisheit früher als das Weltall schuf ... von Ewigkeit her 1,4  
der ewige Freude und Rettung gibt 2,9  
der auf ewig seine Werke ordnete 16,27  
der in Ewigkeit von diesen keinen Widerspruch erfährt 16,28  
der einen ewigen Bund mit den Menschen schloss 17,12



der in Ewigkeit lebt und alles schuf 18,1  
der die Weisheit von Ewigkeit schuf 24,8-9  
der Helfer ist von Ewigkeit her 39,20  
der das Kommende bis in Ewigkeit schaut 42,18  
dessen Weisheit (37) von Ewigkeit ist 42,21  
der lebt und besteht in Ewigkeit 42,23  
der den Mond als ein ewiges Zeichen schuf 43,6  
der einen ewigen Bund mit Noe schloss 44,18  
der Moses zu ewigem Recht bestellte 45,7  
der Aaron liturgische Kleider gab, die in Ewigkeit kein Unbefugter anziehen darf  
der mit Aaron einen ewigen Bund schloss 45,15 45,13  
der das Hohepriestertum dem Pineas ... in Ewigkeit verlieh 45,24  
der auf ewig Davids Horn erhöhte 47,11  
der Isaias auf ewige Zeiten das Künftige verkünden liess 48,25  
der seinen Bund mit Pineas aufrecht erhält, solange der Himmel besteht 50,23  
dessen Erbarmen von Ewigkeit her ist 51,8  
und schliesslich:  
der selber in einem Tempel wohnt, der für ewige Herrlichkeit bestimmt ist 49,12.

Der Gott Ben Siras ist also deutlicher als in jedem anderen Weisheitsbuch ein Gott der Ewigkeit, wie immer man diese verstehen mag. Mehr als die Hälfte aller עולם und עץ-Stellen beziehen sich auf Gott. Man könnte fragen, inwieweit Gott deswegen "ewig" genannt wird, weil er die Welt geschaffen hat.

### 3. Weisheit durch Erfahrung oder durch Offenbarung?

SEGAL schreibt zu 1,6: "Wurzel" wird hier nicht im Sinne von "Ursprung" oder im Gegensatz zu den Blättern gebraucht, sondern für den verborgenen Teil der Weisheit, so wie die Wurzel einer Pflanze bedeckt ist durch Erde, cfr. Job 13,27; 28,9; 36,30. Dem (der Wurzel) entspricht "ihre Geheimnisse", d.h. die Absichten und Pläne der Weisheit. Der Mensch kann die zugängliche Seite der Weisheit erkennen, so wie sie sich ihm durch ihre Werke erschliesst, aber ihre verborgene Seite: die Wurzel und die Geheimnisse, die kennt Yahweh allein". Also, die Weisheit hat zwei Seiten. Die eine liegt durch die Schöpfungswerke offen zutage. Die andere Seite ist nur Gott und der Weisheit selber bekannt. Aber auch von dieser Seite her kann eine Offenbarung ergehen: 4,18 oder 24,23-29. Einige, unter anderen FUSS (38) reden bei Ben Sira von einem Vermittlungsversuch zwischen der חכמה und der תורה, der schliesslich nicht gelingen konnte. "Statt auf die eigentlich angestrebte Relation zwischen den beiden Grössen, läuft es auf eine einseitige Ehrenrettung der Torah hinaus. Die herkömmliche Auffassung der Weisheit als eines selbständigen Wertes wird zu ihren Gunsten preisgegeben (39)." Man müsste dazu ergänzend sagen, dass BAUCKMANN bei תורה immerhin einen Wandel festgestellt hat, cfr. zu 15,1. Und vor allem darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass in der Antike auch das, was wir heute "profan" nennen, vom religiösen Weltverständnis

getragen war, nicht zuletzt in der Literatur. Ganz deutlich sieht man dies etwa bei den ägyptischen Schreibern, die einen eigenen Gott namens Dhwtj "Thoth" hatten (40). Mit Recht schreibt daher OESTERLEY: "The Wisdom writers envisaged these things; at the back of their minds there was always a God-ward thought and impulse, which, in their eyes, hallowed worldly wisdom and common sense. This must be borne in mind if we would rightly estimate the purpose and intention of what Hebrew Sages taught (41)". In dieser Sicht möchte man nicht gerne von חכמה und תורה als von zwei im Grunde genommen unvereinbaren Grössen sprechen. Sie sind nicht unvereinbar. Nur gibt es einen doppelten Weg zur Weisheit hin, jenen der Erfahrung und jenen der Offenbarung. Um wirklich weise zu werden, muss man beide zugleich beschreiten. Aehnliche Gedanken würde der Talmud bieten (42). Schon nach 1,1 sieht Ben Sira die Weisheit klar als Sache Gottes. Bei Gott ist sie, von ihm her kommt sie (43). Vielleicht gilt bei ihm sogar: Alles, was von Gott kommt, "riecht" nach Weisheit, ist irgendwie von Yahwehs Weisheit geprägt. "Weisheit oder Torah, Erfahrungsweisheit gegen Offenbarung", solche Alternativen dürfen bei Ben Sira gar nicht aufgestellt werden, das wäre viel zu plump. Tiefer kann uns dann 24,8 noch diese Zusammenhänge aufzeigen.

#### 4. "Alles Fleisch"

Die Weisheit, die in der Nähe Gottes weilt, hat nach dessen Willen auch ihren "Terminus ad quem" auf der Erde. Wir wissen, dass dies einerseits "alle Werke Gottes" (1,9b), andererseits die "Gottesfürchtigen" (1,10b) sind. Dazwischen ist die Rede von πασα σαρξ, כָּל בָּשָׂר, bei H wäre es mit Sicherheit כל בשר (1,10a). Ist das ein Parallelwort zu "Gottesfürchtige", sind also nur Israeliten gemeint, sind alle Menschen oder gar alle Lebewesen gemeint, wie hat das die Ueberlieferung verstanden, wie verstehen's nun wir? Es gibt da nichts anderes, als dem Ausdruck "alles Fleisch" in der Sapientialliteratur ein wenig nachzugehen.

a) In der Weisheit Salomons und in Qohelet fehlt dieser Ausdruck ganz. In den Proverbien findet man ihn nur 4,22, dort mit Suffix und entsprechend anderem Sinn: Die Rede des Meisters ist Heilung für den ganzen Leib des Weisheitsschülers. Bei Job steht in 12,10 der sonderbare Ausdruck... רוח כל בשר, und 34,15 heisst es, dass alles Fleisch zugleich verschenden würde, wenn Gott seinen Odem zurückholte. Vermutlich sind an dieser Stelle alle Lebewesen gemeint, da ja von den Menschen gleich nachher speziell die Rede ist. Mehr wissen die vier genannten Weisheitsbücher bezüglich unseres Ausdrucks nicht.

b) Ben Sira dagegen gebraucht den Ausdruck wenigstens zwölf Mal, wie folgendes Schema zeigen soll:

"Alles Fleisch" bei Ben Sira					
Zahl	Stelle	G	S	H	Bedeutung
1	1,10	πασα σαρξ	כל בשר	---	Menschen
2	8,19	πας ανθρωπος	כל בשר	כל בשר	Menschen
3	13,15/16	πασα σαρξ	כל בשר	כל בשר	Lebewesen
4	14,17	πασα σαρξ	כל בשר	כל (ה) בשר	Menschen
5	17,4	πασα σαρξ	כל בשר	---	Tiere
6	18,13	πασα σαρξ	כל בשר	---	Menschen
7	39,19	πασα σαρξ	כל בשר	כל בשר	Menschen
8	40,8	πασα σαρξ	כל בשר	---	Menschen
9	41,4	πασα σαρξ	כל בשר	כל בשר	Menschen
10	44,18	πασα σαρξ	כל בשר	כל בשר	Lebewesen
11	45,4	πασα σαρξ	כל בשר	כל ...	Israel
12	50,17	πας λαος	כל בשר	כל בשר	Israel

Diese Stellen sind sicher. G liest den Ausdruck noch in 44,23 und 46,19. Im ersten Fall ist mit H כל אדם zu wählen. In 46,19 ist die Lesart אדם von H vorzuziehen, gegen G und S. Diese beiden Stellen interessieren uns daher hier nicht direkt. Negativ formuliert liegt der Ausdruck כל בשר noch in 48,12 vor, eindeutig die Menschen bezeichnend. Die letzte Kolumne des Schemas birgt die Antwort auf unsere Frage und ist das Ergebnis der nun folgenden Ueberlegungen.

1. 1,10: "Bei allem Fleisch ist sie (die Weisheit)". BOX/OESTERLEY sieht in a die Völker, besonders deren Herrscher: "That the Gentile rulers were belived to have some share of Wisdom is seen from Prov 8,15-16". Ähnlich entscheiden PETERS, HAMP (alle Menschen) und andere. SEGAL differenziert : לכל הברוים או

לסתר בני אדם . SMEND sieht in a die Heiden, in b die Juden. Das ist wahrscheinlich. Man hat vielleicht eine dreifache Steigerung: Die Weisheit ist in unbestimmter Weise bei aller Schöpfung (1,9b), nach bestimmtem Masse bei den Völkern (1,10a), reichlich bei den Frommen Israels (1,10b).

2. 8,19: "Oeffne dein Herz nicht allem Fleisch". Hier liegt der Sinn auf der Hand. Es kann sich nur um "jederman", um "alle Menschen" handeln.

3. 13,15-16: "Alles Fleisch liebt seinesgleichen ...". Gut sagt BOX/OESTERLEY an dieser Stelle: "'Flesh' has here a general sense, including the forms of animal life generally".

4. 14,17: "Alles Fleisch wird alt wie ein Kleid". Wahrscheinlich hat S richtig interpretiert mit "alle Menschen".

5. 17,4: "Er legte die Furcht vor ihnen auf alles Fleisch". Hier sind alle Lebe-

wesen mit Ausnahme der Menschen gemeint, denn die Menschen sollen ja über "alles Fleisch" herrschen können.

6. 18,13: "Das Erbarmen des Nächsten erstreckt sich auf seinen Nächsten, das Erbarmen des Herrn auf alles Fleisch". HAMP hat sicher Recht mit der Anmerkung: "13a und b stehen sich partikulares und universales Erbarmen gegenüber". Das könnte dahingehend gedacht sein, dass Ben Sira in a den Nachbarn, in b mit "alles Fleisch" das ganze Volk Israel gemeint hätte (SMEND). Aber wahrscheinlich umfasst dieser Ausdruck alle Menschen, vielleicht sogar alle Lebewesen überhaupt.

7. 39,19: "Das Tun alles Fleisches ist ihm offenbar". Wenigstens geht es um alle Menschen, vielleicht sogar um alle Lebewesen.

8. 40,8: "Alles Fleisch hat Unruhe ...". So übersetzt SMEND, wohl richtig. Denn weder der vorangegangene (SMEND), noch der nachfolgende Kontext passt gut auf Tiere. S hat an dieser Stelle **רָחַץ** (44). Dieses Wort steht bei S in 36,25 für **עֲצָבָה**, in 38,18 für **עֲצָבָה**, vor allem aber für **רָחַץ** 30,24 - 34,1 - 34,2 - 42,9. Es dürfte auch in 40,8 richtig stehen. Dann ist hier nur von den Menschen die Rede. Hinweise wie "Note that the whole animal world is here included" (BOX/OESTERLEY) treffen in diesem Falle nicht mehr zu. Auch S scheint eher nur die Menschen gemeint zu haben.

9. 41,4: "(Der Tod, dein Schicksal) denn dies ist von Gott allem Fleisch zugeteilt". S hat das, wohl richtig, von den Menschen verstanden.

10. 44,18: "Ein ewiger Bund wurde mit ihm (Noe) geschlossen, dass er nie wieder alles Fleisch vertilgen wolle". Nach Gn 9 und dem Verständnis von S sind hier auch alle Tiere miteingeschlossen.

11. 45,4: "Er erwählte ihn aus allem Fleisch". Hier hat SMEND mit der Einschränkung der Bedeutung von "alles Fleisch" auf Israel den Sachverhalt gut getroffen. Dieselbe Bedeutung ist auch im folgenden Fall anzunehmen:

12. 50,17: "Alles Fleisch ... beeilte sich, sie fielen ... zur Erde nieder".

Konklusion: Die Bedeutung des Ausdrucks geht vom exklusiven "Tiere" bis zum exklusiven "Israel". Dabei ist es bisweilen nicht möglich, genau abzugrenzen. Speziell für 1,10 bleibt eine gewisse Unklarheit bestehen. Wir müssen noch auf eine Eigentümlichkeit von S hinweisen. S hat nur viermal **כָּל הַבְּהֵמָה** und zwar in 13,15 und 44,18 wo jedesmal die Tiere mitgemeint sind, ferner in 17,4, wo nur Tiere in Frage kommen, schliesslich noch in 1,10. Wahrscheinlich wollte S also auch in 1,10 die Tiere miteingeschlossen haben. Wir halten jedoch an der eingangs zitierten Auffassung von SMEND trotzdem fest und behaupten damit, S habe den Sinn diesmal nicht ganz getroffen. So wären in 1,10a implicite die Weisen Edoms und Aegypten

tens eingereicht in die Empfänger der Weisheit Yahwehs; und das würde zur noch mehrmals festzustellenden Methode der "Steigerung" zu Ben Sira gut passen; er sagt ja allgemein nicht "X ist schlechter als Y", sondern "Y ist besser als X".

##### 5. "Geben" bei Ben Sira

Das Ausgehen der Weisheit von Yahweh könnte ein naturnotwendiges und mechanisches sein. Doch gerade rund um die Weisheit offenbart sich der Gott des Sirachbuches als ein Gott des liebenden Schenkens. Wir gehen darum ein klein wenig dem Thema "Geben" nach.

a) In keinem der übrigen Sapientialbücher ist beim Verb  $\text{נתן}$  so oft Gott Subjekt, wie bei Ben Sira. Am nächsten kommt Qohelet mit 11 von 23, dann Job mit 6 von 31, schliesslich Prov mit nur 4 von 34  $\text{נתן}$ . Hier kann Ben Sira nicht gut die Proverbien nachgeahmt haben, und im folgenden schon gar nicht: Yahweh als Dativobjekt bei  $\text{נתן}$ : Sir 7,31 - 17,23 - 32,12 - 47,8 - 51,17.

b) Im folgenden Schema sind nur  $\chi\omicron\rho\eta\gamma\epsilon\iota\nu$  -  $\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$  -  $\text{נתן}$  berücksichtigt soweit Gott Subjekt oder Dativobjekt ist. Wir können aus dem Schema ersehen, dass die drei Texttraditionen im allgemeinen ziemlich genau übereinstimmen. Aber methodisch kann auch in einem solchen Fall auf eine Parallelsetzung nicht verzichtet werden. Die letzte Kolonne gibt jeweils das direkte oder indirekte Objekt des Verbes an.

"Geben" im Sirachbuch, soweit es Gott betrifft					
a) Gott gibt dem Menschen (pass. theol. in 15,17 und 26,3)					
Zahl	Stelle	G	S	H	Objekt
1	1,10	$\chi\omicron\rho\eta\gamma\epsilon\iota\nu$	$\text{נתן}$	---	Weisheit
2	1,26	$\chi\omicron\rho\eta\gamma\epsilon\iota\nu$	al.	---	Weisheit
3	10,5	$\epsilon\pi\iota\tau\iota\theta\epsilon\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	$\text{שׁיח}$	Würde für den Herrscher
4	15,17	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	al.	$\text{נתן}$	was der Mensch will
5	17,2	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	---	begrenzte Tage
6	17,6	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	---	ein Herz zum Denken
7	17,11	$\pi\rho\omicron\tau\iota\theta\eta\mu\iota$	$\text{נתן}$	---	Weisheit, Gesetz
8	17,24	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	---	Rückweg zur Umkehr
9	26,3	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	---	gute Frau, cfr. 26,14
10	36,20	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	al.	$\text{נתן}$	Zeugnis
11	36,21	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	$\text{נתן}$	Lohn
12	38,6	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	$\text{נתן}$	Einsicht, Weisheit
13	43,33	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	---	---	Weisheit
14	44,23	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	$\text{נתן}$	Erbe usw.
15	45,5	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	$\text{שׁיח/נתן}$	Gesetz, Lebenslehre
16	45,7	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	$\text{נתן}$	Herrlichkeit
17	45,17	$\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$	$\text{נתן}$	$\text{נתן}$	Gebote

18	45,20	διδοναι	נתן	נתן	Erbe
19	45,20	μεριζειν	---	נתן	Erstlingsgaben
20	45,26	διδοναι	נתן	נתן	Weisheit
21	46,9	διδοναι	נתן	נתן	Kraft
22	47,5	διδοναι	נתן	נתן	Kraft
23	47,11	διδοναι	נתן	נתן	Königsgesetz
24	47,22	διδοναι	נתן	נתן	Rest
25	50,23	διδοναι	נתן	נתן	Weisheit
26	51,22	διδοναι	נתן	נתן	Lohn der Lippen
27	51,30	διδοναι	נתן	נתן	Lohn
b) der Mensch gibt Gott					
28	7,31	διδοναι	נתן	נתן	Anteil für Opfer
29	17,27	διδοναι	נתן	---	Lobpreis
30	32,12	διδοναι	נתן	נתן	Almosen etc.
31	47,18	διδοναι	נתן	נתן	Lobpreis
32	51,17	διδοναι	נתן	נתן	Dank

Die theologische Linie geht eindeutig so: Gott gibt dem Menschen und der Mensch gibt Gott (und auch dem Mitmenschen) wieder. Gott gibt dem Menschen Lohn, Kraft, Gebote, vor allem aber Weisheit. Der Mensch gibt Opfer, Dank, vor allem aber Lobpreis. Der Gedanke "alles kommt von Yahweh", mit dem Ben Sira sein Buch begonnen hatte, taucht auch hier wieder auf. - Während mit נתן stärker das freie, liebende Schenken Gottes zum Ausdruck kommt, drückt ein anderes Verb, nämlich חלק, das ordnende, existenzschaffende Geben aus, dazu cfr. 24,8.

## 6. שלום.

Eine der grossen Gaben der Gottesfurcht oder der Weisheit ist nach 1,18 שלום .

a) Werfen wir diesbezüglich erst einen Blick ins Buch der Sprüche. Wir finden: 3,2: "(Man soll die Weisheitslehre einhalten, denn) diese Ratschläge vermehren deinen שלום". 3,17: "Alle Wege dessen, der die Weisheit gefunden hat, führen zu שלום". 12,20: "Freude denen, die שלום raten!". Während die Proverbien nur diese drei in ihrer Bedeutung ziemlich einheitlichen Stellen kennen, finden wir

b) bei Ben Sira bereits in H elf Stellen und zusätzlich ist שלום mit Sicherheit zu ergänzen in 1,18 nach G und S, mit hoher Wahrscheinlichkeit in 26,2 nach G, S liest dort ברוכה "Freude". Die εισηγη -Stellen 41,14 - 47,13 - 47,16 sind falsch. Die Stelle 38,8 gibt einen anderen hebräischen Ausdruck wieder, nicht שלום . Auch scheint 34,10<sup>1</sup> nicht echt zu sein. Im Schema sieht man es deutlicher:

שָׁלוֹם bei Ben Sira					
Zahl	Stelle	G	S	H	Textkrit. Befund
1	1,18	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	---	+
2	4,8	εἰρηνικά	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+
3	6,5	εὐπροσηγορος	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+
4	6,6	εἰρηνεύειν	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+
5	13,18	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+
6	13,18	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+
7	26,2	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	---	-
8	34,10b	τελείου	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+
9	34,10 <sup>1</sup>	---	---	שָׁלוֹם	-
10	38,8	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	תושיה	-
11	41,14	εἰρηνῆ	---	בשת	-
12	41,20	ασπάζεσθαι	---	שָׁלוֹם	+
13	44,14	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+
14	45,24	εἰρηνῆ	al.	שָׁלוֹם	+
15	47,13	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	-
16	47,16	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	---	-
17	50,23	εἰρηνῆ	שָׁלוֹם	שָׁלוֹם	+

Die שָׁלוֹם-Stellen im Sirachbuch bieten bei weitem kein so einheitliches Bild wie jene im Spruchbuch. Die Bedeutung geht beim Siraziden von "Heil" bis zum bescheidenen "Gruss".

1,10: An dieser Stelle hat שָׁלוֹם den vollen Sinn von "Heil". Es steht ja an erster Stelle, gefolgt von "Leben" und (?) "Gesundheit", womit es teilweise identisch ist.

4,8; 6,5.6; 41,20: Hier ist שָׁלוֹם kaum vielmehr als ein einfacher Gruss.

13,18a,b : Die beiden שָׁלוֹם-Stellen stehen unter dem Motto "Gleich und gleich gesellt sich gern". Bei Isaias gibt es in Kapitel 11 eine Szene, wo durch ein friedliches Nebeneinander wilder und zahmer Tiere eine Paradiesessituation dargestellt wird, שָׁלוֹם selber kommt dort allerdings nicht vor, aber es klingt aus Kapitel 9 nach. In ähnlichem Zusammenhang wie bei Sir 13,18 findet man שָׁלוֹם hingegen im aramäischen Achikar (45).

26,2: Hier ist besonders stark der Kontext heranzuziehen. Aus Vers 3 wird klar, dass eine gute Frau nur dem Gottesfürchtigen zuteil wird. Man soll entsprechend das εἰρηνῆ des G nicht zu minimalistisch auffassen. Dieses שָׁלוֹם reicht über ein rein profanes und selbst über ein nur häusliches Glück hinaus.

34,10b: Hier kann eine theologisch reiche Stelle vorliegen.

44,14: Das ist eine alttestamentliche Formel, vergleichbar z.B. mit 2Kön 22,20: "Darum sollst du, wann ich dich zu deinen Vätern versammle, in dein Grab gebracht

werden בשלום".

45,24: Der Ausdruck בריה שלום stammt aus Num 25,12. Nur ist im Sirachtext die alte Genitivendung yod = î plene scriptum weggelassen. Der Sinn ist derselbe wie in Num 25,12. בריה שלום ist übrigens Hapaxlegomenon in der Biblia Hebraica.

50,23: Zunächst scheint שלום mehr im Sinne von "bürgerlichem Frieden" gebraucht zu sein. SEGAL schreibt dazu: "Wie es scheint, waren zur Zeit, als Ben Sira diese Worte schrieb, unter den Söhnen Simons bereits Zeichen von Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten offenbar geworden, die dann später zu den Verfolgungen durch Antiochus Epiphanes führten".

Man hat den Eindruck gewonnen, es handle sich beim שלום von 1,18 neben 34,10 um die diesbezüglich sinntiefste Stelle im ganzen Buch. "Vollendung" könnte dafür eine gute Wiedergabe sein, im Sinne eines vollen Erreichens des letzten Zieles, das in nichts anderem besteht, als in Yahweh, dem Gott der Weisheit selbst.

#### 7. "Wohlgefallen"

Einst wurde den Hirten von Bethlehem verkündet: "Herrlichkeit Gottes in der Höhe, und בארץ שלום באנשי רצונו" (46). So nahe stehen sich in unserer Weisheitsperikope שלום und רצון nicht, letzteres steht in 1,27, ersteres in 1,18. Aber 1,27 ist ein theologisch zu wichtiger Angelpunkt, als dass man darüber achtlos weggehen könnte. Dabei ist der Vers selber nicht so klar, wie es scheint.

a) Was die übrigen hebräischen Weisheitsbücher betrifft, so fehlt רצון in Job und bei Qohelet. Die Proverbien dagegen lesen es vierzehnmal. Dabei ist einmal oder zweimal der Gerechte Subjekt, viermal der König, achtmal oder neunmal Gott selbst. Merkwürdigerweise finden sich die Stellen mit Ausnahme von 8,35 ausschliesslich in der Sammlung II (47).

b) Bezüglich des Sirachbuches ist trotz des Artikels von SCHRENK über רצון und ευδοκία bei Jesus Sirach (48) und trotz der Untersuchung von HASPECKER zu Sir 1,27 (49) eine Zusammenstellung der Stellen nicht überflüssig. Die Arbeit von SCHRENK berücksichtigt S nicht und enthält zudem einige Fehler. So steht z.B. in 36,22 bei G doch ευδοκία etc. HASPECKER beschränkt sich einseitig auf die Festlegung der Bedeutung für 1,27. Nach G und H erhalten wir folgendes Schema:

ευδοκία - רצון bei Jesus Sirach					
Zahl	Stelle	G	S	H	Gott als Subjekt
1	1,27	ευδοκία	---	---	+



2	2,16	ευδοκία	רצון	---	+
3	4,12	ευφροσύνη	רצון	רצון	+
4	8,14	δοξα	רצון	רצון	-
5	11,17	ευδοκία	רצון	רצון	+
6	15,15	ευδοκία	al.	רצון	+
7	16,3	---	רצון	רצון	+
8	18,31	ευδοκία	? רצון	---	-
9	31,22	ευδοκία	רצון	---	+
10	32,5	ευδοκία	רצון	---	+
11	32,20	ευδοκία	? רצון	רצון	+
12	32,26	ελεος	al.	רצון	+
13	35,11	ραθυμειν	רצון	רצון/מענה	-
14	35,14	ευδοκία	רצון	רצון	+
15	36,13	ευδοκία	---	רצון	+
16	36,22	ευδοκία	רצון	רצון	+
17	39,18	ευδοκία	רצון	רצון	+
18	41,4	ευδοκία	---	תורת	+
19	42,15	ευδοκία	רצון	רצון	+
20	43,26	πας	---	רצון	+
21	48,5	λογος	רצון	רצון	+
22	50,22	ελεος	רצון	רצון	+

Das רצון von S hat einen weiteren Bedeutungsumfang, kommt auch in anderem Zusammenhang vor, und ist somit hier nicht restlos berücksichtigt. Nichts destoweniger ist auch hier die textkritische Bedeutung des Heranziehens von S nicht gleich null. Denn S liest immerhin sechsmal mit H zusammen gegen G, während G nur dreimal mit H zusammen gegen S liest. Diese Feststellung bezieht sich allerdings nur auf die Wortformen, nicht auf den Inhalt. *ευδοκίαν εχειν* von 29,33 bleibt ausser Betracht. Im übrigen sind alle *ευδοκία* / *רצון* berücksichtigt (soweit richtig) und aufgezählt; 35,12a und 35,15c fallen aus textkritischen Gründen aus. - Zum stark religiösen Gebrauch des Wortes - in ca. 19 von 22 Fällen ist Gott Subjekt - ist zu sagen, dass sich diese Linie schon in den früheren alttestamentlichen Texten abzeichnete, freilich etwas weniger stark als bei Ben Sira (50). FANG CHE-YONG schreibt: "Si de beneplacito vel benevolentia Dei agitur, adhibetur solum *רצון*, si vero de actu volitionis humanae agitur, adhibetur solum *חפץ*. Cum *רצון* applicatur homini, non voluntas, sed arbitrariness vel satisfactio designatur" (51). Das ist zu viel behauptet. Eigentlich kann er ja nur auf 8,14 und 35,11 angespielt haben. Doch lässt man an beiden Stellen besser die Möglichkeit offen, dass *רצון* auch den eigentlichen Willensakt bezeichnen kann.

Von allen genannten Stellen nun haben die Hälfte aller Verse eine solche Form, dass sich darin nach dem Parallelismus membrorum im Parallelstichos von ein Ausdruck finden lässt, der ihm positionsmässig entspricht. Dabei ist es je-

denfalls sehr naheliegend, in diesen Ausdrücken ein Aequivalent für **לִצְוֹ** anzunehmen. Wir finden da:

1,27	Weisheit und Bildung
2,16	Gesetz
4,12	Leben
11,17	Belohnung
15,15	Gebot
32,5	Vergebung, <b>סליחה</b> (52)
32,26	Regenwolke (symbolisch)
35,14	<b>מוֹסֵר</b>
39,18	Hilfe, Heil?
41,4	<b>חֵלֶק</b> der Menschen
43,26	Erfolg (in H verbal ausgedrückt)

Die entsprechende Interpretation nun für 1,27 wäre: "Die Gottesfurcht bringt Weisheit und Bildung, die Treue und die Demut bringen sein Wohlgefallen". Das entspricht ebenfalls der in 35,14 festgestellten Situation. Weisheit wäre also praktisch hier dem göttlichen Wohlgefallen gleichgesetzt, eine vorerst eigenartige, aber durchaus passende Variante von "Alle Weisheit kommt von Yahweh".

#### 8. Griechische Sekundärtexte in 1,1-27

Wir möchten uns nicht einem neuen Kapitel zuwenden, ohne noch ein Wort über die griechische Sekundärtexte in Sir 1 gesagt zu haben. In keiner anderen Weisheitsperikope weist der griechische Text so viele Einschübe auf, wie in Kapitel 1. Da bisweilen neue Aspekte ihres sekundären Charakters aufgezeigt werden können, ist hier der Ort, kurz darauf einzugehen. Dass diese Texte bei S ganz und in den griechischen Codices, in G I also, grösstenteils fehlen, sei für alle fünf Stellen gleich gesagt.

1,5: "Quelle der Weisheit ist Gottes Wort in der Höhe, und die Zugänge zu ihr sind die ewigen Gebote". Hier fällt der unsirazidische Stil auf. Ben Sira spricht nicht von der Quelle der Weisheit, er hätte etwa gesagt: "Die Weisheit ist ein Quell", oder so ähnlich, cfr. zu 21,13-14. Auch "Gottes Wort" kann so nicht echt sein. **דבר** ist in 39,17 - 43,5.10.26 - 45,3 - 47,22 - 48,3 und nach G noch 39,31 - 42,15 - 45,3 das befehlende, schaffende Wort Gottes. An dieser Stelle (d.h. in 1,5) dagegen hätte Ben Sira **תורה** geschrieben, und sein Enkel hätte dies mit **νομος** übersetzt. Unser Autor spricht ferner zwar oft von "ewig, Ewigkeit", aber dass er damit einen speziellen Akzent auf die Gebote legte, das trifft meines Erachtens nie zu. Schliesslich nimmt der Vers unpassenderweise spätere Gedanken vorweg, wie SMEND und PETERS schon sahen.

1,7: Der Vers ist nur eine Dublette zu 1,6 und daher hier nicht von Interesse.

1,10cd: "Die Liebe zum Herrn ist herrliche Weisheit; denen er aber erscheint,

teilt er sie zu, dass sie ihn schauen". Thematisch ist zu sagen, dass gerade die Sekundärtexte öfters die Liebe zu Gott besonders hervorheben (52). Ueberhaupt passt der Vers besser zum Johannesevangelium, als zu Ben Sira. Weisheit - Liebe - Gottesschau sind Themen, die unser Autor nie auf diese Weise miteinander verbindet.

1,12: "Die Furcht des Herrn ist eine Gabe vom Herrn, denn sie bringt auch auf die Pfade der Liebe". PETERS hat diesen Vers schon ganz zu Recht als eine nachträgliche thematische Verbindung zwischen 1,10 und 1,12 angesehen. Bezüglich "Liebe" cfr. zu 1,10cd.

1,18cd: "Beides aber ist Gabe Gottes zum Frieden. Er aber breitet auch das Rühmen (?) für jene, die ihn lieben". Stilistische und inhaltliche Bedenken gegen eine Echtheit beider Stichen melden sich an. Zu 1,18c: Der griechische Übersetzer verwendet  $\delta\epsilon$  eigentlich nur im zweiten, nie im ersten Stichos. Ausnahmen bilden 29,6, wo es innerhalb einer formelhaften Wendung geschieht, und noch 26,27c, wo aber die Hauptcodices von G den ganzen Abschnitt nicht bieten. Für 1,18d sind die Probleme noch grösser. Nach SMEND und ZIEGLER ist der Endkonsonant bei  $\kappa\alpha\upsilon\chi\eta\sigma\iota\varsigma$  ein Sigma, nicht ein Ny.  $\kappa\alpha\upsilon\chi\eta\sigma\iota\varsigma$  ist also Subjekt des in G sonst nicht vorkommenden Verbes  $\pi\lambda\alpha\tau\upsilon\nu\epsilon\iota\nu$ , das nun intransitiv gebraucht würde. Uebrigens folgen die beiden Stichoι 1,18c und d nicht in allen Manuskripten direkt aufeinander, cfr. den kritischen Apparat bei ZIEGLER.

## 2. PERIKOPE 4,11-19

### I. DEUTSCHER TEXT

- 11 "Die Weisheit belehrt ihre Söhne,  
und mahnt alle, die sie verstehen wollen.
- 12 Die sie lieben, lieben das Leben,  
und die sie suchen, erlangen Wohlgefallen.
- 13 Die sie festhalten, finden Herrlichkeit,  
und lassen sich nieder in Segen Yahwehs.
- 14 Diener des Heiligtums sind ihre Diener,  
und Gott liebt jene, die nach ihr trachten.
- 15 Wer auf mich hört, richtet recht,  
und wer auf mich achtet, wird wohnen in meinen Kammern.
- 16 Wenn einer mir vertraut, wird er mich erben,  
als Besitztum für seine künftigen Geschlechter.
- 17 Denn in Verstellung gehe ich mit ihm,  
und zuvor erwähle ich ihn mit Prüfungen.  
Furcht und Schrecken werfe ich über ihn,  
und züchtige ihn durch Leiden.  
Bis sein Herz erfüllt ist von mir,  
und er in seinem Sinn gefestigt ist.
- 18 Dann wende ich mich und mache ihn glücklich,  
und offenbare ihm meine Geheimnisse.
- 19 Wenn er abweicht, verlasse ich ihn,  
und übergebe ihn dem Verderben."

### II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

#### 1. Zur Gesamtstruktur

Der genaue ursprüngliche Wortlaut kann unmöglich mehr überall mit Sicherheit ermittelt werden. Man hat für unseren Abschnitt drei Möglichkeiten, den Text zu bieten. Man kann möglichst H folgen, und nur dort, wo H keinen Sinn gibt aus den Uebersetzungen ergänzen. Man kann im weiteren einer Uebersetzung folgen, vornehmlich G; so macht es DUESBERG in der Bible de Jérusalem. Schliess-

lich kann man den schwierigsten Weg gehen. Dieser führt über H, G, S und einmal über V1 zu einem ergänzten und korrigierten hebräischen Text. Es müssen dabei auch inhaltliche und formale Kriterien aufgeboten werden. H behält seinen Primat für den Text, weniger für die Struktur. Es wird in Rechnung gestellt, dass er bisweilen verdorben ist, Auslassungen, Umstellungen, Abkürzungen, Rückübersetzungen aus dem Syrischen und eine Anzahl Schreibfehler in sich trägt. Dieser Weg ist von SMEND gewiesen, wir werden entsprechend vorgehen.

Auch zur Gesamtstruktur lässt sich unter den gegebenen misslichen textkritischen Verhältnissen nicht viel sagen. Eigentlich interessante Einteilungen bieten nur SEGAL und ALONSO. Letzterer nimmt den einleitenden Vers für sich, dann nach der Aussageform die drei Disticha Vv. 12-14. Von 15-19 liest er nach H fünf Verse, wobei 17c + 18ab ein Tristichon bilden. Vers 16 fehlt in H und Vers 19 hat zwei Distichen. Aber so hat man wohl doch dem Manuskript A etwas zuviel Autorität zugestanden auf Kosten von G und S, auf Kosten dessen, was Ben Sira ursprünglich schrieb. Die Einteilung ALONSO's ist zu befolgen, nur möchten wir nicht sagen 1 + 3 + 5, sondern 1 + 3 + 7, insgesamt also 11 Verse. 11 Verse bietet auch SEGAL (53). Was er allerdings als Urtext der Verse 15-19 vorschlägt, weicht zu stark vom hebräischen Manuskript A ab.

Ein spezielles Problem bildet die Struktur der Verse 17-19. Wir verteidigen für diese Verse praktisch die Struktur von G, in etwa auch die von S, gegen H. Dabei werden wir darauf beharren, dass Vers 19 wirklich nur aus einem einzigen Distichon zu bestehen hat, was auch die meisten Kommentatoren auf je andere Weise tun. In Vers 17 kann man die Zahl von drei Distichen nach G verteidigen wie SMEND, BOX/OESTERLEY, SEGAL, FUSS, VACCARI, DUESBERG/FRANSEN (54), oder, weil 17d und f in G sich arg ähnlich sehen, lässt es sich auch verantworten, nur zwei Distichen zu lesen wie PETERS, DUESBERG, HAMP. Einfach mit ALONSO ein Tristichon zu lesen ist zwar methodisch einwandfrei, empfiehlt sich aber auf Grund der textkritischen Situation nicht. Wir halten die Struktur von SMEND für richtig. Weil bei den Versen 17-19 eine Darlegung ohne die strukturierten Texte fast unverständlich bleibt, sind wir hier gezwungen, die Texte nochmals vorzulegen (55). Das soll später die Diskussion über die Verse 17-19 erleichtern.

G: 17a οτι διεστραμμενως πορευσεται μετ'αυτου  
b εν πρωτοις...  
c φοβον και δειλιαν επαξει επ'αυτον  
d και βασανισει αυτον εν παιδεια αυτης  
e εως ου εμπιστευση τη ψυχη αυτου

- f και πειρασει αυτον εν τοις δικαιωμασιν αυτης  
 18a και παλιν επανηξει κατ'ευθειαν προς αυτον και ευφραινει  
 αυτον  
b και αποκαλυχει αυτω τα κρυπτα αυτης  
 19a εαν αποπλανηθη εγκαταλειψει αυτον  
b και παραδωσει αυτον εις χειρας πτωσεως αυτου.

H: 17	ולפנים יבחרנו בנסיונות	כי בהתנכר אלך עמו
	18 אשוב אאשרנו וגליתי לו מסתרי	ועד עת ימלא לבו בי
19ab	ויסרתיהו באסורים	אם יסור ונסותיהו
19cd	ואסגירנו לשדדים	אם יסור מאחרי אשליכנו
S: 17ab	התגלה אבסורים	התגלה אבסורים
cd	אבסורים אבסורים	אבסורים אבסורים
17e(f)	....	התגלה אבסורים
18	אבסורים אבסורים	אבסורים אבסורים
19	אבסורים אבסורים	אבסורים אבסורים

Probleme der Uebersetzung und andere gehören zu den einzelnen Versen, hier ging es nur um die Gesamtstruktur. Im folgenden wird es besser sein, vorerst nur das streng Textkritische bei den einzelnen Versen zu besprechen, und den kleinen Formalproblemen dann nachher einen Abschnitt zu widmen.

## 2. Textkritische Anmerkungen zu den einzelnen Versen

Für Vers 11 kann H stehen bleiben. BOCCACCIO/BERARDI lesen am Anfang von 11b תעיר an Stelle von תעיד, welches die anderen Herausgeber lesen. Das Hifil von עיר würde im Sinne von "anspornen" gut passen. Schon GINZBERG hatte עיר in עיר ändern wollen (56). Wenn es eine Aenderung ist, lehnen wir sie ab, wenn aber der Text so las, dann umso besser! SMEND schlägt noch kleinere Emendationen vor. Sie sind unnötig.

Vers 12. Mit Ausnahme von מיי am Schluss sollte der Wortlaut von H bleiben. Jener Zusatz aber fehlt in G. Er ist typisch erklärend und stört eher. רצון fasst der Leser in unserem Zusammenhang ohnehin als Wohlgefallen Gottes auf. Das Wort kommt in der hebräischen Bibel mehrheitlich, bei Ben Sira fast immer im religiösen Sinn vor, cfr. zu 1,27. Das מיי kann aus Prov 8,35 herkommen, oder aus einer zuerst in S aufgetauchten Glosse. S liebt Beifügungen dieser Art. FANG CHE-YONG scheint die Ansicht zu vertreten, G habe zu Unrecht מיי nicht übersetzt; der Enkel des Siraziden habe sich von einem Akkommodations- und Erklärungsstreben leiten lassen (57). Mit מיי wird auch der Stichos b zu lang.

MOWINCKEL möchte aus metrischen Gründen hier und in 13a das מִיִּי beibehalten (57a), aber Textkritik kommt hier vor Metrik.

Vers 13. Mit Ausnahme von מִיִּי, das aus bereits zu Vers 12 erwähnten Gründen zu streichen ist, wahrt man am besten den Wortlaut von H. כְּבוֹד kommt sowieso in diesem Zusammenhang von der Weisheit oder von Gott, die beigefügte Erklärung schwächt nur die Ausdruckskraft des Ganzen. SEGAL macht auf zwei Vokalisationsmöglichkeiten von וַיִּתְּנוּ aufmerksam. Die eine lautet: "וַיִּתְּנוּ = Sie lassen sich nieder". Eine andere könnte ein Qal passiv von וַיִּתְּנוּ sein: וַיִּתְּנוּ, dazu wird passend auf Is 26,9 verwiesen. Aber der Gedanke des sich Niederlassens ist gerade für den Weisheitssucher bei Ben Sira gut bezeugt, und somit braucht ein "Wohnen im Segen Yahwehs" nicht zu erstaunen. Das w am Anfang des Verses dürfte indes kaum echt sein, es sei denn, man deute es als emphatisches w.

Vers 14. Der hebräische Text des zweiten Stichos ist für manche ein vollendetes Rätsel. Doch darf man hier den Gedanken von PETERS aufgreifen, der dahin geht, dass hier mit Abkürzungen gearbeitet worden sei. Allerdings möchte ich nicht so weit gehen und mit PETERS nach S aus dem ersten Buchstaben des zweiten Wortes in b bei H ein בֵּית = "Haus" machen. Es genügt, וַאלֵהוּ als Abkürzung für וַאלֵהִים

- das letzte w wäre eigentlich nur ein Abkürzungsstrich - und das א des letzten Wortes als eine Abkürzung einer אַהב-Form, Ptc. oder Perfekt Qal zu lesen. Der Stichos lautet dann: וַאלֵהִים בְּמִצְרַיִם אַהב. Zugegeben, das ב ist zusammen mit אַהב etwas ungewohnt. Es braucht deswegen nicht falsch zu sein. Jedenfalls wird eine Anleihe bei Prov 8,17 nicht mehr notwendig sein. Sowohl G wie auch S können durchaus den vorgenannten hebräischen Text gelesen haben.

Vers 15. Die einzige direkte Textschwierigkeit liegt am Schluss. Der zweite Stichos ist in H zu lang. Dass ein Substantiv weitergeführt wird mit מֶן und einem zweiten Substantiv, das ist bei Ben Sira ohne Beispiel. Er hätte geschrieben

בֵּית בְּחִדְרֵי oder ähnlich. Man darf, analog zur Lesart "in meinem Innern" von S, in מֵבֵית bei H selbst eine erklärende Glosse vermuten.

Vers 16. H fehlt. Aber ein konditional beginnender Vers wird an dieser Stelle als sehr passend empfunden. Viel eher kann dieser Vers in H ausgefallen sein, als dass er von den Uebersetzungen eingefügt worden wäre, er hat nämlich durchaus nicht Glossen-artigen Charakter. Vers 19 fordert zudem geradezu einen positiven אִם-Vers im Vorangehenden. S und G stimmen für 16a überein. In b hingegen gehen die beiden Uebersetzungen formal auseinander. "Und sie werden mich empfangen für alle ihre ewigen Geschlechter" ist in etwa die Lesart von S, während G ungefähr lautet: "Und im Besitz bleiben seine Nachkommen". Inhaltlich ist der

Unterschied nicht so gross. Wir wählen S, mit Ausnahme des  $\text{לְעוֹלָם}$  = "ewig" am Schluss.

Vers 17. Von hier bis zum Ende liegen die Dinge recht schwierig. Cfr. die notierten Texte von G, H und S. 17<sup>ab</sup> birgt zwar noch keine grossen Probleme. In b muss  $\text{יְבַחֲרֵנוּ}$  in  $\text{אֲבַחֲרֵנוּ}$  geändert werden. Das verlangen der Kontext und S. Dabei ist zu sagen, dass G von b nur das erste Wort hat. Aber H und S stimmen gut zusammen. G hat Verkürzungen dieser Art unvergleichlich seltener als S. Aber während man bei S oft einen theologischen Grund dafür finden kann, trifft dies bei G weniger zu. Dafür sind die Stellen manchmal dort, wo man sie am wenigsten erwartet (58). 4,17<sup>c</sup> fehlt in H, ist jedoch in G und S im wesentlichen übereinstimmend bezeugt. Als 17<sup>d</sup> muss jener Stichos gewählt werden, der jetzt bei H als 19<sup>b</sup> steht. Dort passt er aus noch zu erwähnenden Gründen nicht besonders gut hin. 17<sup>e</sup> wird gebildet durch den Stichos, der jetzt als 17<sup>c</sup> steht. Im Prinzip sind sich H, G und S darüber einig. Gesucht wird schliesslich 17<sup>f</sup>. Davon fehlt in S wie es scheint jede Spur. In H findet sich auch nichts. G hat einen zwar korrupten, doch korrigierbaren Stichos. Er liest:  $\text{καὶ πειράσει αὐ-$   
 $\text{τοὺς ἐν διανοήμασιν αὐτῆς}$ . Für die letzten Worte hat V1 "cogitationes", was auf ein  $\text{διανοήμασιν}$  führen würde, wie SMEND richtig vorschlägt. Dem entspräche ein  $\text{יִצַּר}$  im Hebräischen. Für  $\text{πειράσει}$  müsste man auch etwas anderes finden, es sei denn, man wolle es übersetzen mit "als bewährt erfinden". Vom lateinischen "firmabit" her liegt nach SMEND ein  $\text{στερεοῦν}$  nahe. Die Angelegenheit überzeugt nicht vollständig, doch ungefähr entspricht sie den Realitäten.

Vers 18. H dürfte im wesentlichen richtig sein. Zugegeben, der erste Stichos wird sehr kurz sein. Doch kann dies hier beabsichtigt sein. S stimmt im grossen Ganzen mit H überein. Nur hat er in b eines seiner typischen  $\text{ἀλλ}$  = "alle" beigefügt. Für die Interpretation von  $\text{אֲשֶׁר}$  hat er sich auf  $\text{אֲנִי}$  festgelegt, d.h. auf "ich mache gerade mit ihm". Nicht so G. Er bringt eine Auswahl. Er liest erst mal  $\text{κατ'εὐθείαν}$  und zusätzlich noch  $\text{εὐφραίνειν}$ . Damit hat er in seiner jetzigen Form zwei Interpretationen (59). Vielleicht übersetzt man  $\text{אֲשֶׁר}$  besser mit "glücklich machen" als mit "geradeaus gehen". "Glücklich machen" ist auch die passende Lesart in 25,23, gegen SMEND, aber mit ZORELL und BAUMGARTNER. Das Offenbaren der Geheimnisse bildet in der Bibel einen wichtigen Aspekt der Freundschaft (60). Hier mag sich eine theologische Nebenlinie des Sirachtextes abzeichnen.

Vers 19. Von den vier Stichen in H ist - wenn man sie fortlaufend als a b c d bezeichnet - zunächst d über alle Zweifel erhaben. Ausserdem wurde b bereits als



17d eingesetzt. Von a und c ist ein Stichos die Dublette des andern. Dabei stimmt 19a genau mit G überein. Nur ein Schreibversehen ist zu korrigieren. Denn zweifellos muss das Verb נטש heissen nach 9,10 und 47,22, so schon SMEND und PETERS. 19c stimmt genau mit S überein. Es dürfte sich dabei um eine Rückübersetzung handeln. Di DELLA schreibt in dieser Sache: "Whenever we find a verse exstant in two forms, of which one closely resembles Greek and the other Syriac, retroversion is in most cases the reason for the second form" (61). Der mittelalterliche Kopist mag 19a und d vorgefunden, dabei aber festgestellt haben, dass sein syrischer Text in a abweiche. Er dürfte darauf 19a aus S als 19c ins Hebräische zurückübersetzt haben. Vielleicht hat er in dem bereits durcheinandergeratenen H-Text einen Stichos dazu gesucht und verband mit dem ursprünglichen a das neue b, mit dem neuen c den ursprünglich zweiten, nun aber vierten Stichos d. In 19c ist aus S auch das den Vers störende מאחרי herübergekommen. Das רבה des S wurde nun ganz wörtlich mit השליך wiedergegeben. רבה selber war aber in S wohl freie Uebersetzung für ein anderes Verb, vermutlich auch נטש, wie es G voraussetzt. Ben Sira braucht השליך nur noch in 6,21 für das Fortwerfen eines Steines. Für eine Tätigkeit der Weisheit ist השליך ein fast zu starker Ausdruck, man erwartet ihn nicht. Denn in Sir ist sonst das Verhältnis der Weisheit zu den Frevlern eher ein passiv-netatives als ein aktiv-negatives. D.h. sie verlässt, lässt sein, hält sich fern, also ganz in der Linie von נטש, eher als dass sie aktiv straft oder ähnlich. 19b stimmt jetzt natürlich ebenfalls mit S überein. אטגיר ist dabei sicher ursprünglich. S musste es mit אטעל wiedergeben. Alle vier Pi<sup>cc</sup>elformen in der hebräischen Bibel und 17 von den 18 bei ZORELL unter "tradere" zitierten Hifilformen werden von der Peschitta mit אטעל Af<sup>el</sup> übersetzt. Auch die Ausnahme in Dt 32,20 ist nur eine scheinbare (62). Für die Rückübersetzung bot sich wieder הטגיר an, was der mittelalterliche Autor denn auch schrieb. Für שדיים liegt wohl die Wurzel šudd zugrunde. S hat sie als Ptc.act. verstanden, im Sinne von "Verderber". G mag dieselbe Wurzel als šd "Verwüstung, heftige Unterdrückung" interpretiert und auf diese Weise den Gedanken Ben Siras an sich besser getroffen haben. Nur hat er etwas freischliesslich einfach פטושט gesetzt, womit er im Verlaufe seiner Uebersetzung viele Nuancen aller Art einfiel. Aber G steht auch in seinem 19b (= d in H) genau in der sirazidischen Linie. Die Weisheit überlässt den Treulosen dem Verderben, dem Unglück, dem Fall (62a).

### 3. Einige eher formale Anmerkungen zu einzelnen Versen

Vers 11. Die Form חכמוֹן ist nach SEGAL ein Pluralis maiestaticus oder ein Pluralis abstractionis. Es kann aber auch ein Singular sein. Im Phönizischen z.B. ist a = o. DAHOOD macht darauf aufmerksam, dass ein Plural eher als חכמוֹן und nicht als חֲכָמוֹן zu vokalisieren wäre (63). Nun steht jedoch in der Biblia hebraica immer חֲכָמוֹן (64). Unser Ben Sira Text ist allerdings nicht vokalisiert und steht somit an sich für beide Leseweisen offen. - Dieselbe Schreibweise von חכמוֹן findet sich beim Siraziden ferner noch 35,16 Ms E im Text und an derselben Stelle in Ms B als lectio marginalis. - Zwischen בן und בִּין besteht ein Wortspiel. Söhne der Weisheit sind jene, welche מֵבִיןִים בִּין. Vers 11 ist eine Art Einleitung. בן in direkter Verbindung mit der Weisheit kommt ganz selten vor. So viel ich sehe, findet es sich so nur noch in Prov 8,32. Dort ruft die Weisheit aus: "Nun, meine Söhne, höret auf mich". Prov 8,31 ist jedenfalls anderer Natur, wofern man nicht überhaupt mit DAHOOD אדם בני als bōnē 'adōm = "Builder of Earth" lesen will (66). Mit DAHOOD's Lesart gewinnt man eine straffe Inclusio zu 8,22. Andererseits geht ein interessantes Strukturelement verloren, nämlich der Aspekt der Menschen als Bewohner der Welt, in guter Ueberleitung zu Vers 32.

Vers 12. Bis zu Vers 15 haben wir eine Reihe von Partizipialsätzen. W.FUSS möchte die Verse 12-15a.16b-18a als Eigengut Ben Siras, die Verse 11.15b.16a.18b.19 als vorsirazidisches Traditionsgut verstanden wissen. Die Hypothese überzeugt nicht, obwohl die meisten Einzelbeobachtungen durchaus zutreffen. Uebrigens haben wir hier ein Schulbeispiel dafür, dass für jede weitere Konklusion viel davon abhängt, welchen Text man immer liest, wie man sich dessen Entstehung vorstellt und so fort. Für 19 liest FUSS: "Wenn er (aber) weicht, so verstosse ich ihn und gebe ihn den Plündern preis". Er schreibt dann: "Das Angedrohte tritt ohne weiteres ein mit dem Bedingungsfall (v. 19 a b), nicht aber, nach v.17, das Verheissene (vv.16b.18)". Letzteres stimmt gewiss. Ersteres stimmt bei der gewählten Wiedergabe von 19 ebenfalls. Doch wir lesen: "Wenn er abweicht, verlass mich ihn, und übergebe ihn dem Verderben". Dann tritt das Angedrohte nicht mehr so unmittelbar ein. Jedenfalls fällt das Kriterium "direkt contra indirekt" hier für eine allfällige Literarkritik ausser Betracht. Wertvoll ist besonders der Hinweis von FUSS, dass in den Versen 12-14 alle Partizipien und Verben Pluralformen, nachher dagegen durchgehend Singularformen aufweisen. FUSS meint dies nur von H; es gilt ebenso von S, nicht aber von G. Für solche strukturelle Dinge hatte G kein Ohr, S war da viel empfindsamer (67).

Vers 13. Der erste Stichos steht chiasmisch zu 12b. Eine interessante Linie geht vom Suchen in 12b zum Festhalten in 13a und dem sich Niederlassen in 13b. Das läuft ganz parallel zu 14,21-27. Das Bild vom Segen Yahwehs lässt an den Tempel als an den Sitz der Weisheit und des Gesetzes denken.

Vers 14. Verglichen mit 12a ist die Struktur hier umgekehrt. Dort hatten wir die Reihenfolge Subjekt - Prädikat, hier Prädikat - Subjekt. Wenn wirklich am Schluss אהב zu lesen ist, bildet das eine gewisse Inklusion mit 12a und bindet die Verse zusammen. Man hätte diesbezüglich nun mindestens drei Elemente: 1. dritte Person, 2. Pluralformen, 2. Inclusio. Nochmals wird das Bild vom Tempel deutlich.

Vers 15. Von hier an haben H und S die erste Person, d.h. die Weisheit spricht. Der Uebergang dazu ist etwas unvermittelt. Doch stört das vielleicht eher uns als die Orientalen. Der Vers selber hat eine regelmässige Parallelstruktur.

Vers 16. Für eine spätere theologische Auswertung wäre es gut, so weit als möglich den ursprünglichen Wortlaut bestimmen zu können. Für den ersten Stichos lässt sich das mit Sicherheit machen. Zuerst stand ein Hifil von אמן. Denn in S haben wir אמן. Für einen Vergleich kommen ausschliesslich dreizehn Stellen in Betracht, siebenmal unter πιστευειν, sechsmal unter εμπιστευειν im Index von SMEND. Dabei hat man in S siebenmal אמן, sechsmal ein anderes Wort. Die sieben Stellen entsprechen in H einem האמין, und zwar nur sie. Darum muss אמן Hifil auch 4,16 stehen, und SEGAL schreibt es denn auch in seiner Rückübersetzung des Verses. Das zweite Verb ist entweder ירש oder נחל. Denn dem ירוש in S entsprechen mit einer einzigen Ausnahme (10,11, liest S כחול = "Teil") ירש oder נחל. SEGAL und SMEND bevorzugen ירש. Theologisch scheint der Unterschied nichts zu bedeuten. Für b ist aus schon genannten Gründen eine genaue Textvorlage nicht zu rekonstruieren.

Vers 17. Mit כי wird hier eine Aussage begründet. Diese Fälle sind bei Sirach relativ selten. Die meisten כי begründen einen Imperativ. Ähnlich verhält es sich in Prov, wo aber die Sammlung II eine Ausnahme macht. In Qo begründet כי meistens, in Job beinahe immer eine Aussage. Dabei kommt כי in Qo unverhältnismässig häufiger, in Job etwas häufiger vor als in Prov oder Ben Sira, gemessen am Textumfang der Bücher. Selbstverständlich darf man daraus nur sehr vorsichtig Schlüsse ziehen, und andere Formen nicht ausser Acht lassen. Z.B. sagt Ben Sira oft: "Tue das, damit ...". Er begründet also auch gerne final. Dafür gebraucht er neben den auch in Prov, Job und Qo geläufigen Formen öfters ein in diesen Büchern nicht vorkommendes בעבור (68). Vers 17 hat thematisch grosses

Gewicht, cfr. die entsprechenden Anmerkungen, wie "Wüstenzeit als Zeit der Prüfung".

Vers 19. Damit wendet sich das Blatt. Man kann vielleicht an Richter 2,11-13 denken: Erst ein sich Abwenden des Menschen, dann eine Abkehr des bis dahin stets helfenden Gottes.

### III. THEMATISCHES

Diese Perikope bringt verschiedene neue Themen in den Gesichtskreis des Betrachters, davon sollen die am stärksten "theologisch" scheinenden ein wenig herausgehoben werden. Da zeigt sich zunächst die göttliche Weisheit als Lehrende. Darauf wird ein Thema angeschnitten, das unter anderem Aspekt schon bei HASPECKER Beachtung gefunden hat: Die Liebe. HASPECKER stellt die Liebe des Menschen zu Gott dar (69). Hier dagegen geht es um die Liebe, insofern sie von Gott ausgeht. Neu ist auch die Herrlichkeit Gottes, woran die Menschen Anteil haben sollen. Dann treten wir in einen eher kultischen Bereich mit den Themen vom Segen, vom Dienen im Heiligtum oder beim heiligen Gott. Eine weitere Frage geht nach dem "Weg" oder "schreiten" bei Ben Sira. Schliesslich wird man sich noch fragen müssen, wie es um die starke Verwandtschaft mit Dt 8 bestellt sei.

#### 1. "Lehren"

a) Ein kurzer Hinweis auf die Proverbien mag dartun, wie verschieden deren Geistesart von jener Ben Siras ist, wenn man den Aspekt des Lehrens untersucht. In den Proverbien findet man unter למד , הגיד , הודע wenig Interessantes. Es muss ja auch nicht sein. Ein Weisheitsbuch kann lehren, ohne dass es ausdrücklich immer wieder vom Lehren spricht.

b) Aber Ben Sira spricht nun mal davon. Eine Durchsicht von vierundzwanzig kurzen Texten ergibt einige theologische Daten, die für unseren Autor typisch sind. Wir meinen, die wichtigsten Texte erfasst zu haben, ohne unbedingte Vollständigkeit zu beanspruchen. 1. 17,7-12. "(V.7) ... Gutes und Böses lehrt er sie ... damit sie sich ... seiner Wunder rühmten ... (V.12) ... seine Gesetze lehrt er sie". 2. 42,19. "Er (Yahweh) offenbart das Vergangene und das Künftige". 3. 3,23. "... denn mehr als du begreifen kannst, ist dir kundgetan". Wohl ein Passivum theologicum, cfr. 14,12. 4. 18,13. "Er (Gott) weist zurecht, erzieht und belehrt, und führt zurück, wie der Hirt seine Herde". 5. 6,37. "Er (Yahweh) wird dein Herz einsichtsvoll machen ... er wird dich weise machen". 6. 51,17. "... und meinem Lehrer will ich danken". 7. 45,5. "Jakob seine Satzungen zu

lehren". Subjekt von לָמַד kann Moses sein, entsprechend Dt 4,14, aber auch Yahweh selbst, nach Ps 119,19. 8. 44,3-5. "... Verfasser von Sprüchen in Büchern". 9. 45,17. "So lehrte er sein Volk das Gesetz". Subjekt von לָמַד ist vermutlich Aaron, vielleicht aber auch Yahweh. 10. 46,20. "Und selbst nach dem Tode ... wies er dem König seinen Weg". 11. 47,14.17. "Wie weise warst du in deiner Jugend, und flossest über wie der Nil von Bildung! Durch Lieder, Sprüche und Rätsel setztest du Völker in Staunen". 12. 48,25. "Bis auf ewig verkündete er (Is) das Künftige". 13. 49,8. "Ezechiel ... offenbarte die Wesen am Wagen". 14. 4,11. "Die Weisheit belehrt ihre Söhne". 15. 15,10. "Wer sie (Weisheit) erlangt hat, soll ... lehren". Bezüglich der Frage nach dem Subjekt von לָמַד cfr. die Textanmerkungen zur Stelle. 16. 18,28-29. "Jeder Verständige soll Weisheit lehren". 17. 25,9. "Glücklich, wer sprechen kann vor ... Zuhörern". 18. 39,6.8.10.12-14. Lies 39,6-9. Dann: "(V.10) von seiner Weisheit erzählt die Gemeinde (70) ... (V.12) Noch einmal will ich lehren, nachdem ich viel überlegt". 19. 51,28. "Höret auf meine Lehre in der Jugendzeit". 20. 16,24-25. "Ich will ... abgemessen meine Erkenntnis kundtun". 21. 24,33-34. Cfr. zur Stelle. 22. 43,24. "Die das Meer befahren, erzählen von dessen Weite. Wir staunen ...". 23. 30,3. "Wer seinen Sohn unterweist, ... kann vor den Freunden über ihn frohlocken". 24. 22,7. "Wer einen Toren belehrt, leimt Scherben zusammen".

Ergebnis: Zunächst ist Yahweh der erste Lehrer der Menschen überhaupt (Texte 1-7). Die Heilsgeschichte wird wie von einem roten Faden durchzogen von der Lehrtätigkeit der Väter (Texte 8-13). Die Weisheit selbst lehrt ebenfalls (Text 14), und danach tun es die Weisheitslehrer (Texte 15-21). Ben Sira spricht dabei mehrmals von sich selbst (Texte 18-21). Dem ursprünglichen Lehren in der Familie bleibt nicht mehr so viel Raum, aber es ist noch deutlich vorhanden (Texte 22-24). Lehren ist eine Form des Entfaltens der Weisheit, kein Wunder also, dass jenes wie diese zutiefst bei Gott, dem Herrn der Weisheit zu suchen und zu finden ist.

## 2. Die Liebe Gottes

Wir beschränken uns hier auf den verbalen Bereich und praktisch auf אָהַב . Denn die anderen Verben werden entweder nur profan - und jedenfalls selten - gebraucht, wie z.B. חָפַץ und חָשַׁק, oder sie sind derart selten, dass sie kaum etwas Neues einbringen, wie etwa רָצָה, welches Wort mit unserer Hilfsliste nur für 46,13 erfasst wird. בָּחַר passt insofern eher hierher, als es immerhin in 4,17; 45,4 und 45,16 zu finden ist (71), jedoch wird dieses Verb im Zusammenhang mit dem Thema der "Wüstenzeit als Prüfung" seinen Platz finden. Hier würde es wenig bei-

tragen. **אהב** dagegen ist in der Weisheitsperikope 4,11-19 an sich schon stark vertreten, in den übrigen Weisheitsperikopen zwar nur noch in Kapitel 24, allerdings da recht nachdrücklich, jedoch sonst noch öfters im Sirachbuch. Von den übrigen Weisheitsbüchern kann man nur Prov zum Vergleich heranziehen, denn das einzige **אהב** in Job, und vier in Qohelet sind alle profaner Natur. Das in der biblischen Weisheitsliteratur ohnehin seltene Substantiv **אהבה** kann ausser Betracht bleiben, es wird stets profan gebraucht. Für unser Schema kommt bei Sir in H der Gebrauch des ptc.act. nicht in Betracht, da **אוהב** zu sehr substantivalen Charakter hat. Auch die Stellen ohne direktes Objekt müssen ausser Betracht bleiben. Als eine Art Gegenpol zu Prov kann man hier noch Dt beiziehen. Es ergibt sich dann folgendes Schema:

<b>אהב</b> mit Subjekten und Objekten in Dt, Prov und Sir //N.B. * = unbestimmt, allgemein			
	Stellen	Subjekt	Objekt
a) Dt	4,37 6,5 7,13 10,18 10,19 11,1 13,4 15,16 21,15-16 23,6	Yahweh Israel Yahweh Yahweh Israel Israel Israel der Knecht der Israelite Yahweh	die Väter Yahweh Israel der Fremde der Fremde Yahweh Yahweh das Haus des Meisters etc. die Frau etc. *
b) Prov	1,22 3,12 4,6 8,17 8,36 9,8 12,1 13,24 15,9 16,13 17,17 17,19 19,8 20,13 21,17 22,11 ? 29,3	Tor Yahweh * Weisheit Hasser der Weish. der Weise * Vater Yahweh König * Freund קונה לב * * Yahweh ? *	Torheit der hart Behandelte Weisheit Jünger der Weisheit Tod * Zucht Sohn die nach Weisheit trachten der Aufrichtige Streit (Freund) sich selber Träume Vergnügen und Wein die reinen Herzens sind Weisheit
c) Ben Sira	2,15-16 3,17	der Gottesfürchtige Yahweh oder *	Yahweh der Demütige

3,26	*	das Gute
4,12	*	Weisheit
4,12	der Weisheitssucher	Leben
4,14	Yahweh	Weisheitssucher
7,21	*	Sklave
7,30	*	Schöpfer
7,35	Leidender	Besucher
13,15	Lebewesen	seinesgleichen
13,15	*	seinesgleichen
24,11	Yahweh	Jerusalem
24,11	Yahweh	Weisheit
30,1	*	Sohn
31,19	Gottesfürchtiger	Yahweh
34,5	*	Gold
45,1	Yahweh + Menschen	Moses
46,13	Volk	Samuel
47,8	David	Schöpfer
47,22	Jakob	Yahweh

Im Deuteronomium spielt fast alles zwischen Gott und Israel. Mit Prov stehen wir mitten in der Sapientialliteratur. Es ist ein Betrachten der konkreten, freilich von Yahweh gehaltenen Welt, fast ohne die Geschichte. Ben Sira zieht die Grenzen wieder etwas enger. Dafür bietet er in diesem Zusammenhang mindestens zwei grossartige Synthesen. Einmal spielt wieder die Geschichte stark hinein (Jerusalem, Moses, Samuel, David und andere). Ein zweites ist folgendes: Prov sagt tiefe Dinge über Yahweh als den Schöpfer der Welt. Doch dass man ihn lieben soll, das wird expressis verbis nie gesagt. Im Dt ist der Geliebte der Gott des Bundes, nicht der Gott der Schöpfung. Erst der Sirazide findet Worte für die Liebe zu Gott als den Schöpfer, auch formal. Hingegen tritt der Sinai-bund völlig in den Hintergrund. Im Dt geht die Liebe Gottes auf die Väter, auf Israel und die Fremden, auf jederman. In den Proverbien kommen als Objekt der Liebe Yahwehs in Frage der Unterdrückte, der Weisheitssucher, schliesslich jene, die reinen Herzens sind. Bei Ben Sira ist es der Demütige, der Weisheitssucher, Jerusalem, Moses und, dies nun ganz neu, die von Yahweh kommande Weisheit ganz persönlich.

### 3. כבוד "Herrlichkeit"

In den Sapientialbüchern ist כבוד recht unterschiedlich behandelt. Job und Qohelet kennen es nur je zweimal, die Proverbien dreizehn Mal, Ben Sira gegen vierzig Mal. Bei Job finden wir nur eine Klage: "Gott hat meinen כבוד genommen", Job 19,9; 29,20. Qohelet spricht, weniger persönlich und ruhiger, in 6,2 und 10,1 Ähnliches aus.

Die Proverbien haben eine relativ reiche Thematik. Allerdings geben sie immer nur kurze Hinweise, ihrem spruchartigen Charakter entsprechend. In dreizehn Versen finden wir Aussagen über כבוד , oder Aussagen, die mindestens damit zusammenhängen (73). An vier Stellen ist כבוד in Zusammenhang gebracht mit Demut: 15,33 - 18,12 - 22,4 - 29,33, dreimal zu Torheit: 3,35 - 26,1 - 26,8. Einmal ist vom כבוד die Rede, welchen die tüchtige Frau ihrem Manne verschafft: 11,16. Einmal wird das sich Enthalten von Streit mitbetont, 20,3. In 8,18 und 21,21 ist ein Zusammenhang mit der Gerechtigkeit gegeben. In 3,35 wird aber immerhin gesagt, dass nur der Weisheitsbeflissene כבוד erlangt, denn die Weisheit hält die Herrlichkeit in ihrer Hand bereit 3,16. Sie lädt selber ein: "Bei mir ist Reichtum und כבוד , stattliches Gut und Gerechtigkeit" 8,18. Bleibt noch der problematische Vers 25,2: " כבוד אלהים ist es, eine Sache zu verbergen, כבוד מלכים ist es, eine Sache zu erforschen".

Ben Sira hat unvergleichlich öfter von כבוד gesprochen. Er behandelt alle diesbezüglich in Prov anzutreffenden Themen auch und dazu einige neue, vor allem die Herrlichkeit Yahwehs und jene Herrlichkeit, die Yahweh durch die Weisheit den Menschen gab und gibt. All das wird eingehend betont. Folgende sechs Akzente möchten wir bei der "Herrlichkeit" im Sirachbuche setzen:

1. Schmach und Herrlichkeit: Es gibt eine Scham, die zur Herrlichkeit führt 4,21. - Herrlichkeit und Schmach liegen in der Hand des Schwätzers 5,13. Zuweilen kommt Schmach durch Ehre 20,11. Es kann geschehen, dass der Schuldner statt mit Ehre mit Schmach vergilt 29,6.
2. Herrlichkeit und Eltern: Darüber finden wir in 3,10-12: "Suche deine Ehre nicht in der Schmach deines Vaters, denn sie ist keine Ehre für dich. Die Ehre eines Menschen deckt sich mit der Ehre seines Vaters ... tritt mutig ein für die Ehre deines Vaters". Selbstverständlich ist unter "Ehre" hier mehr zu verstehen, als im deutschen Sprachgebrauch liegt, der Text hat כבוד .
3. Herrlichkeit der Natur: Als Beispiel diene der Regenbogen: "Der Regenbogen ist prächtig an Herrlichkeit ... Das Himmelsgewölbe umzieht er in seiner Herrlichkeit, denn Gottes Hand hat ihn aufgespannt in der Höhe" 43,11-12.
4. Herrlichkeit Yahwehs:
  - a) Herrlichkeit, die er hat: "Seine machtvolle Herrlichkeit haben ihre Augen gesehen, und seine mächtige Stimme hat ihr Ohr gehört", 17,13. Im Gebet fleht unser Autor: "Fülle den Sion an mit deinem Glanze, und mit deiner Herrlichkeit deinen Tempel" 36,19. Wie die aufstrahlende Sonne sich über alles ergiesst, "so die Herrlichkeit Yahwehs über alle seine Werke" 42,16. Gott muss selbst



seiner Heerschar Kraft verleihen, damit sie vor seiner Herrlichkeit bestehen kann 42,17. Er (Gott) machte Aaron stark durch seine Herrlichkeit 49,12. Gott gab dem Moses einen Auftrag ... und liess ihn seine Herrlichkeit schauen 45,3. Schon in diesem Fall verwischen sich die Grenzen zu

b) Herrlichkeit, die Gott mitteilt: "Viel Herrlichkeit teilte Gott ihnen (den weisen Vorfahren) zu, und sie waren gross seit den Tagen der Vorzeit" 44,2. Dann vermehrte er noch die Herrlichkeit Aarons 45,20. Ben Sira betet: "Nun lobet Yahweh, den Gütigen, der euch mit Herrlichkeit krönte" 45,25. Ob 49,4 hierher gehört, oder ob der Vers besser unter 4.a passt, bleibt unklar. Die Stelle lautet: "Sie gaben ihre Macht einem anderen, und ihre Herrlichkeit einem fremden Volke".

5. Herrlichkeit wird konkret erlangt durch Gottesfurcht und Weisheit: "Die Furcht des Herrn ist Herrlichkeit und Ruhm" 1,11. Sie ist "ewige Herrlichkeit für jene, die sie ergreifen" 1,19. "Die Gottesfurcht ist wie ein gesegnetes Eden, und über (?) alle Herrlichkeit geht ihr Zelt" 40,27. Jene, welche die Weisheit festhalten "finden Herrlichkeit" 4,13. Der Weisheitssucher wird "sie anziehen wie ein Prachtgewand, und als herrliches Diadem sich umbinden" 6,31. Die Weisheit selber spricht: "Meine Zweige sind Zweige von Ruhm und Herrlichkeit" 24,16. Wer für sein Volk weise ist, der "gewinnt Herrlichkeit, und sein Name bleibt für ein ewiges Leben" 37,26. In 51,17 sagt Ben Sira zuerst: "Ihr (der Weisheit) Joch wurde mir zur Herrlichkeit", dann aber dankt er gleich Gott dafür: "Und meinem Lehrer will ich Dank abstatten" 51,17b.

6. Weitere Beispiele aus der Väterzeit: 44,13 nach Mas: "Auf ewig besteht ihr Andenken, und ihre Herrlichkeit wird nicht vergessen". "Abraham wurde Vater vieler Völker, und keine Makel ist auf seinen כבוד gekommen" 44,19 (74). Von David wird gesagt: "Bei all seinem Tun sang er Loblieder für Gott den Höchsten mit Worten der Herrlichkeit" 47,8. Im Gegensatz zu Abraham und zum Rat Ben Siras brachte Salomon "einen Flecken auf seine Herrlichkeit" 47,20. Wie herrlich war Simon, wenn er "die Gewänder der Herrlichkeit anlegte" 50,11. "Ihn umgaben alle Söhne Aarons in ihrer Herrlichkeit" 50,13.

7. Einige Stellen lassen sich an keinem der genannten oder gleich an mehreren Orten anschliessen, so 7,4: "Wünsche dir vom König keinen Ehrenplatz". 27,8: "Wenn du nach Gerechtigkeit strebst ... kannst du sie wie ein Gewand der Herrlichkeit anziehen". 30,31: "Bei all deinem Tun ... lass keinen Schandfleck auf deinen כבוד kommen". Zur ersten dieser drei Stellen ist zu vergleichen 44,2, zur zweiten 6,31, zur dritten 47,20.

#### 4. "Segen" und "Diener" des "Heiligtums" (oder: "des Heiligen")

a) Segen. Ein liturgisches Schema kennt ein בֵּרַךְ vom Menschen zu Gott, das überhöht wird durch ein בֵּרַךְ Gottes an die Menschen, so Psalm 134. Auch Ben Sira kennt diese Reihenfolge. Nur hat er das erste Mal Ištafal von חוּהּ und erst das zweitemal בֵּרַךְ : Sir 50,17.20-21: "Alle Versammelten fielen auf ihr Angesicht, um zu beten ... dann wiederum, um den Segen von ihm zu empfangen" (75). Während hier der Eindruck einer wenigstens zeitlichen Präzedenz des Preisens, des בֵּרַךְ des Menschen also vor dem בֵּרַךְ Gottes entstehen könnte, zeigt ein Gesamtüberblick über בֵּרַךְ und בִּרְכָה in unserem Buche klar, dass der Vorrang Yahwehs stark betont ist. Bei בִּרְכָה ist die Rede vom Segen Yahwehs direkt 4,13 - 11,22 - 30,25 - 31,20 - 39,22 - 40,27 - 44,22 - 44,23 - 50,20f, indirekt 3,8 - 45,1 - 46,11 und wohl auch 7,32. Nur 3,9 handelt vom Segen des Vaters, doch erfolgt dieser Segen ja gerade in der Kraft und im Auftrage des Herrn. בִּירוֹךְ fehlt wohl. Bei בֵּרַךְ ist Yahweh der Handelnde 1,13 (Passivum theologicum) - 36,9 - 36,12 - 44,21 - 45,15. Objekt ist Gott 35,13 - 39,14 - 39,35 - 43,11 - 50,22 und 51,12. "Profan" gibt sich nur 34,23. בֵּרַךְ und בִּרְכָה sind bei Ben Sira also praktisch ausschliesslich Gottbezogen, sei es, dass er Segen spendet, sei es, dass er gepriesen wird. - Bei 40,17 stellen wir nur fest, dass die Stelle vielleicht entweder in בִּרְכָה geändert werden muss nach G, oder dann in בֵּרַךְ, nach S, doch sicher ist das nicht. Dagegen gehört 45,1 nach G und S wörtlich, nach H wenigstens sinngemäss zum Segenthema, denn זָכַר לְטוֹב kann, wie SMEND aufweist, durchaus Segenscharakter haben.

Jedenfalls ist brk in den übrigen Weisheitsbüchern viel schwächer vertreten. Qohelet kennt weder das Verb noch das Nomen. Job hat beide nur je einmal (76). Prov liest das Nomen achtmal, davon sind allerdings sechs Fälle in den Kapiteln 10-11. Die sechs verbalen Fälle bei Prov verteilen sich auf die erste, zweite, fünfte und sechste Sammlung. Ben Siras Buch enthält etwa doppelt so viele brk-Stellen, wie wir gesehen haben.

#### b) Diener des Heiligtums (oder: des Heiligen?)

Ausgangspunkt der folgenden Ueberlegungen ist 4,14a: "Diener des Heiligtums sind ihre Diener". Zunächst ist der Sinn nicht eindeutig. Es könnte gemeint sein: Am Tempel, da wird durch Gottesdienst und Studium des Gesetzes auch der Weisheit gedient, also: Die Diener des Heiligtums dienen ipso facto auch der Weisheit. Doch ist eine andere Deutung wahrscheinlicher: Jene, die der Weisheit dienen, die nach ihr streben, diese dienen auch dem Heiligtum, die dienen auch Yahweh. Ob man קָדַשׁ mit "Heiligtum" oder "Heiliger" = Titel Yahwehs übersetzen



Von diesen vierzehn Stellen sind aber nur acht für uns bedeutsam. Denn wie zu ersehen ist, haben weder der griechische, noch der syrische Uebersetzer im Vokabular das kultische Moment genau abgegrenzt. λειτουργεῖν und ܥܪܝܢ werden ohne weiteres im ausserkultischen Bereich verwendet. Nicht so bei H. Alle sieben Stellen plus 24,10, wo שרת mit Sicherheit zu ergänzen ist, sind eindeutig kultisch, und nur sie sind es. 46,1 fällt als übernommene Bezeichnung für Josue zum vorneherein ausser Betracht (77). Nicht zufällig gewählt sind dann Subjekt und Objekt dieser Stellen 4,14 (bis) - 7,30 - 24,10 - 45,7 - 45,15 - 50,14 - 50,19. Subjekt sind Aaron und Simon als Hohepriester, die Priester allgemein, Moses, die Weisheit selber und schliesslich alle, die nach Weisheit streben und die Weisheit suchen. Ein wenig unsicher bleibt 45,7, aber kultisch ist die Stelle gewiss. Als Objekt haben wir das Heiligtum oder öfter Yahweh selbst. Folgendes bleibt merkwürdig: Die Weisheit ist einerseits gleichsam Priesterin, sie handelt wie ein Hohepriester, andererseits ist sie mindestens einmal auch Objekt dieses Kultes und steht ganz nahe bei, ja fast an Stelle von Yahweh selbst. So ist theologisch von Ben Sira wieder ein Stück Vorarbeit geleistet auf die Ankunft Christi hin. Im Anschluss daran wird die Frage erlaubt sein, ob es sich in 4,14 um das "Heiligtum" oder um den "Heiligen" selbst handelt. SMEND schreibt: "Gr ... versteht קדש von Gott selbst ... Das ist vielleicht anzunehmen, denn die Diener der Weisheit sind hier als Priester bezeichnet. Die Priester heissen aber משרתי יהוה, wogegen die Diener des Heiligtums nach sonstigem Sprachgebrauch die Leviten wären". Man muss aber sagen, dass 4,14 und ebenfalls 24,10 insofern eine gewisse Ausnahme bilden, als an diesen Stellen קדוש beide male nicht absolut nur Yahweh als Objekt hat, sondern das Heiligtum, das heilige Zelt, oder gar die Weisheit selbst. Ben Sira selber scheint nicht besonders den Wunsch gehegt zu haben, קדוש als Gottesnamen zu verwenden. So setzt er in allen drei vergleichbaren Fällen: 43,10 - 47,8 - 48,20 in denen G eindeutig αὐτός als Gottesbezeichnung hat, nie קדוש. 23,9 ist nicht vergleichbar, da H fehlt (78). Auch die מרצא oder מרצא von 50,11; 50,14 und 51,12 gehen eindeutig aufs Konto von S und haben keinen Rückhalt in H. Das קדש ישראל ist eine übernommene Formel, mehr nicht. 47,10 ist bei קדשו שם das קדש eindeutig adjektivisch wiederzugeben, dasselbe gilt wohl von 39,35. Auf αὐτός als Gottesbezeichnung kommt FANG CHE-YONG in seinem Artikel nicht zu sprechen (79). Das wäre ergänzend nachzuholen. קדוש wird bei ihm erwähnt (80).

## 5. "Weg, gehen"

Unter dem Thema des Weges und des Gehens hat man viele Stellen bei Ben Sira.

Die hauptsächlichsten werden im folgenden kurz notiert:

- 2,6: "Hoffe auf Gott, er wird deine Wege ebnen".  
2,12: "Wehe dem Menschen, der auf zweierlei Wegen wandelt".  
2,15: "Die den Herrn lieben, halten seine Wege ein".  
3,17: "Wenn du reich bis, wandle in Demut".  
4,17: "Unerkannt wandle ich mit ihm".  
5,2: "Folge nicht ... deinen Augen, um nach bösen Lüsten zu wandeln".  
5,9: "Gehe nicht auf jedem Pfade".  
6,26: "Mit deinem ganzen Herzen ... halte ihre Wege ein".  
8,15: "Mit einem Gewaltmenschen gehe nicht ... er geht nach seinem eigenen Kopf".  
9,2: "Liefere dich nicht aus an die Frau, indem du sie über deine Höhen gehen lässt" הַדְרִיךְ (81).  
9,13: "Wisse, dass du ... über einem Fallgitter wandelst".  
10,6: "Wandle nicht auf den Wegen des Uebermuts".  
11,12: "Dort ist einer ... niedersinkend auf seinem Lebensweg".  
11,26: "Einfach ist es in den Augen Yahwehs, dem Menschen gemäss seiner Wege zu vergelten".  
12,11: "Selbst wenn er ... gebückt einhergeht, nimmt dich in acht!"  
13,13: "Hüte dich ... und gehe nicht mit Gewalttätigen".  
14,21: "Selig ... wer ... sein Herz auf ... Wege richtet, und auf ... Pfade merkt".  
14,22: "indem er ihr nachgeht ... und alle ihre Zugänge belauert".  
15,1: "Wer das Gesetz einhält, erlangt sie".  
15,7: "Nicht erlangen sie Männer des Truges".  
16,20: "Wer achtet auf meine Wege?"  
17,15: "Ihre Wege liegen allzeit vor ihm".  
17,19: "Seine Augen ruhen stets auf ihren Wegen".  
21,10: "Der Weg der Sünder ist frei von Steinen".  
21,16: "Das Gespräch des Toren ist wie eine Last auf der Reise".  
22,13: "Mit einem Schweine gehe nicht".  
23,19: "Die Augen Yahwehs blicken auf alle Wege der Menschen".  
24,5: "Ich ging einher in den Tiefen der Flut".  
25,26: "Geht sie nicht an deiner Seite (die Frau), so trenne sie von deinem Leibe".  
30,40: "Auf welchem Wege willst du ihn (den weggelaufenen Sklaven) finden?".  
35,20: "Auf einem Weg mit Fallstricken wandle nicht".  
35,21: "Fühle dich auf dem Wege nie sicher ... und vor unlauterem Wege hüte dich".  
36,11: "Die Weisheit ... hat ihre (der Menschen) Wege mannigfaltig gemacht".  
37,9: "Er (der Ratgeber) sagt dir: Dein Weg ist ganz der rechte".  
37,15: "Flehe zu Gott, dass er ... deine Schritte lenke".  
39,24: "Seine (Gottes) Pfade sind eben für die Rechtschaffenen".  
42,3: "(Hier ist die Rede von einem אֶרֶךְ אֹרֶךְ )  
44,16: "Henoch wandelte mit Yahweh".  
46,9: "Yahweh verlieh Kaleb Kraft, ihn gehen zu lassen über die Höhen" הַדְרִיךְ (82).  
46,20: "Und selbst nach dem Tode ... zeigte er (Samuel) dem König seine Wege an".  
48,22: "Hisqia tat, was gut war, und hielt fest an den Wegen Davids".  
49,6: "Sie zündeten die ... Stadt an, öde wurden ihre Strassen".  
49,9: "Er (Ezechiel) gedachte auch des Job, der die Wege der Gerechtigkeit einhielt".  
51,15: "Es wandelte mein Fuss in Redlichkeit".

Ergebnis: Selten werden "Weg" und "gehen" im gewöhnlichen Sinn gebraucht. Fast immer ist wenigstens unterschwellig etwas vom Sinne "Lebensweg" oder "Torah als Wegleitung im Leben" mit dabei. Und Yahweh selbst ist engagiert: 2,6: Gott ebnet die Wege; es gibt Wege des Herrn 2,15. Die Menschenwege liegen allezeit vor ihm 17,15.19; 23,19. Er, der Herr lenkt die Schritte 37,15. Auch die Weisheit ist mit von der Partie. Yahwehs Weisheit hat eigentlich die Wege der Menschen mannigfaltig gemacht 36,11. In 6,26, in 14,21f und anderen Stellen ist sie eher Objekt. In 4,17 steht sie als Subjekt. 4,17 ist auch insofern aussergewöhnlich, als von hier eine Parallele zu Dt 8,2 führt: "Denke an den ganzen Weg, den Yahweh, dein Gott dich führte, 40 Jahre lang in der Wüste".

#### 6. Die Wüstenzeit als Zeit der Prüfungen

Wir wollen unter diesem Thema Sir 4,17-19 und Dt 8 nebeneinander stellen.

a) Sir 4,17<sup>ab</sup> und Dt 8,2. Wie im folgenden ist Dt 8 der theologische Hintergrund (83).

Dt 8,2: "Yahweh hat dich durch die Wüste geführt, 40 Jahre lang,  
um dich zu demütigen,  
um dich zu prüfen,  
um zu erfahren, ... ob du seine Gebote halten würdest oder nicht".

Die Führung liegt aber nicht bei Israel und nicht beim Weisheitsschüler, sondern bei Yahweh (Dt) und bei der Weisheit (Sir):

Dt 8,18: "Yahweh, dein Gott, er gab dir Kraft, diesen Wohlstand zu erwerben".  
Sir 4,17: "Ich "die Weisheit) erwähle (?) ihn".

Beim Thema der "Wüste" stellt sich auch die Frage, ob 15,3 "Sie labt ihn mit dem Brote der Klugheit, und mit dem Wasser der Einsicht tränkt sie ihn" auf die Themen "Manna" und "Wasser aus dem Felsen" anspielen könnte. Uns scheint dies jedoch zu weit hergeholt. Ins Thema der Wüste fügt sich aber das Suchen der Weisheit nach einem Erbe und ihr erstes Dienen im hl. Zelte gut ein, Sir 24,7.10.

Zum Thema "Prüfungen": Man lese einführend 36,24 - 34,26 - 39,4 - 31,10f - 11,7 - 27,7 - 37,27 - 18,20. Wir stehen übrigens wirklich selbst in der Prüfung: Durch den Vornehmeren 13,11, durch die Weisheit 4,17 und damit direkt oder indirekt durch Gott selbst 36,1 - 2,1 - 2,5 - 44,20. Für den Menschen gilt, was Ben Sira nach 18,23 S sagt:

אל תהיה כחם אדם  
בדעתך כי אתה חכם

deutsch etwa: "Sei nicht wie ein Mensch, der den Herrn versucht.

b) Sir 4,17<sup>cd</sup> und Dt 8,5.15. סֶרֶסֶר ist im Zusammenhang von 4,17 etwas ungewohnt. Ben Sira fordert zwar: "Hast du Söhne, so halte sie in Zucht" 7,23, cfr. 30,12 und 30,2. Ein weiser Fürst erzieht denn auch sein Volk 10,1. Sogar Yahweh selbst weist zurecht, erzieht und belehrt 18,13. Entsprechend haben wir in Dt 8 folgende

Parallelen:

- Dt 8,5: "Erkenne bei dir selbst:  
Wie ein Mensch seinen Sohn erzieht ( ַדָּ ),  
so erzieht ( ַדָּ ) Yahweh, dein Gott, auch dich".  
8,15: "Er führt dich durch die grosse, schreckliche Wüste,  
wo es Feuerschlangen und Skorpione hat,  
wo man Durst leidet, weil es kein Wasser gibt".

c) Sir 4,17<sup>ef</sup> und Dt 8,6.

- Sir 4,17<sup>ef</sup>: "Bis sein Herz von mir erfüllt ist, und  
er in seinem Sinnen gefestigt ist".  
Dt 8,6: "... auf dass du die Gebote Yahwehs haltest, indem du  
auf seinen Wegen wandelst und ihn fürchtest".

d) Sir 4,18 und Dt 8,7.

- Sir 4,18: "Dann wende ich mich und führe ihn (oder: beglücke ihn)  
und offenbare ihm meine Geheimnisse".  
Dt 8,7: "Denn Yahweh, dein Gott führt dich in das herrliche Land,  
in das Land der Wasserbäche, Quellen und Ströme ...,  
in das Land von Weizen und Gerste, von Trauben, Feigen und  
Granatäpfeln,  
in das Land der Oliven und des Honigs,  
in das Land, dessen Steine Eisen enthalten, aus dessen Bergen  
du Kupfer gewinnst".

In Dt 8 ist es das Land, das seine Geheimnisse und Schätze preisgibt. In Sir 4 ist es die Weisheit, die ihre Geheimnisse offenbart.

e) Sir 4,19 und Dt 8,19-20.

- Sir 4,19: "Wenn er abweicht, verschmähe ich ihn  
und überlasse ihn dem Verderben".  
Dt 8,19f: "Wenn du aber Yahweh ... vergissegst ... so bezeuge ich gegen  
euch heute:  
ihr werdet sicher ins Verderben geraten ..." (84).

Während Dt eine historische Zeit theologisch betrachtet, hat man bei Ben Sira diesbezüglich nur noch das Formular. Sirachs "Wüstenwanderung der Weisheit" passt ohne weiteres, und vielleicht sogar besser, an den Anfang der Schöpfung, cf. 24,8.

3. PERIKOPE 6,18-37

I. DEUTSCHER TEXT (\*15)

- 6,18 "Mein Sohn, von deiner Jugendzeit an nimm Zucht an,  
und bis zum Greisenalter erlangst du die Weisheit.
- 19 Wie ein Pflüger und Schnitter nahe dich ihr,  
und harre auf ihren grossen Ertrag.  
Denn in ihrem Dienst musst du dich nur wenig mühen,  
und (schon) morgen wirst du essen von ihrer Frucht.
- 20 Ein ungangbarer Weg ist sie dem Toren,  
und nicht hält sie ein der Unverständige.
- 21 Wie ein Laststein liegt sie auf ihm,  
und nicht zögert er, sie (oder: ihn) abzuwerfen.
- 22 Denn die Zucht ist wie ihr Name,  
und nicht allen ist sie leicht gangbar.
- 23 Höre, mein Sohn, und nimm meine Meinung an,  
und verwirf nicht meinen Rat.
- 24 Bring deinen Fuss in ihre Fesseln (oder: Netz ?)  
und in ihre Umgarnung deinen Hals (Ergänze vielleicht das Verb: "lege" = j n ).
- 25 Neige deine Schulter und nimm sie auf dich,  
und werde nicht überdrüssig ihrer Ratschläge.
- 26 Aus deinem ganzen Herzen nahe dich ihr,  
und mit deiner ganzen Kraft halte ein ihre Wege.
- 27 Ergründe und forsche, suche und finde,  
und halte sie fest und lass sie nicht los.
- 28 Denn zuletzt wirst du finden ihre Ruhe,  
und sie wird sich dir wandeln in Wonne.
- 29 Und es werden für dich sein ihre Fesseln eine starke Burg,  
und ihre Umgarnung ein Feingoldgewand.
- 30 Ein goldener Schmuck wird ihr Joch,  
und ihre Stricke ein Purpurgewebe.
- 31 Als Prachtgewand wirst du sie anziehen,  
und als herrliches Diadem sie dir umbinden.



- 32 Wenn du willst, mein Sohn, kannst du weise werden,  
und wenn du dein Herz daran setzest, kannst du klug werden.
- 33 Wenn du hören willst, wirst du lernen,  
und wenn du dein Ohr neigst, wirst du gebildet werden.
- 35 Jeden Vortrag wolle hören,  
und ein kluger Spruch soll dir nicht entgehen.
- 36 Schau zu, wer klug ist, und suche ihn eifrig auf,  
und es trete häufig auf seine Schwelle dein Fuss.
- 37 Richte deinen Sinn auf die Furcht Gottes,  
und über sein Gebot sinne allezeit nach.  
Und er wird einsichtsvoll machen dein Herz,  
und wie du es ersehnt, wird er dich weise machen".

## II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

### 1. Die Gesamtstruktur

Das lateinische Manuskript  $\Gamma^A$  aus dem zehnten Jahrhundert (85) hat für den Abschnitt 6,18-37 zwei Titel. Vor Vers 18 steht: "Sapientia hortatur filios, id est ecclesiam". Vor Vers 32 heisst es dann: "Promittit sapientia diligentibus se praemia aeternitatis". Dazu kommt noch der einzige lateinische Zusatzvers vor 23: "Quibus autem agnita est, permanet usque ad conspectum Dei". So haben wir hier im Groben eine Dreiteilung mit Abschnitten von 6, von 9 und von 7 Distichen. Mehr kann von einer Sekundärübersetzung nicht erwartet werden. Vl konnte ja nicht ohne weiteres au G merken, dass Vers 34 zu streichen gewesen wäre und dann die Strofenformel 6+9+6 gelaute hätte. Diese Formel hat sich freilich nicht überall durchgesetzt. PETERS spricht von einem alphabetisierenden Gedicht mit 22 Distichen nach der Formel 3+3+2+3 / 2+2+2+2+3. SMEND bringt ein besseres Schema: 3+3+3+3+2 / 3+2. Wir werden ähnlich aufteilen in 3+3 / 3+3+3 / 3+3 Disticha. Am Schluss könnte man auch 2+2+2 schreiben.

Wenige Bemerkungen betreffen die einzelnen Strofen. Die erste Strofe, Vv. 18-19, wird durch das Suchen nach Weisheit zusammengehalten. Bäuerliches Leben bildet den Hintergrund. Die Strofe ist positiv, im Gegensatz zur nächsten. Diese zweite Strofe ist formal sehr einheitlich durch das dreifache "und nicht", sie umfasst die Verse 20-22. Im Hintergrund der dritten Strofe (Vv. 23-25) steht vermutlich das Bild von der Sklavenarbeit. Bei den Versen 26-28, der vierten Strofe also, dürfte der Jäger Pate gestanden haben. Strofe fünf bringt als solche

keine Probleme, Strophe sieben auch nicht. In der sechsten Strophe dagegen muss Vers 34 gestrichen werden. Er fehlt in H, stört das Ebenmass der Strophe, wiederholt zum Teil Vers 36 und trennt die beiden שמע von Vers 33 und 35 vielleicht zu sehr.

## 2. Zu den einzelnen Versen

Vers 18. Nur die beiden letzten Worte des Verses sind in H erhalten. Wichtig wäre es, zu wissen, was in H für παιδεια stand. SEGAL hat מוסר geschrieben, nicht zu Unrecht, denn nach dem Index von SMEND ergibt sich für מוסר folgendes Schema:

Parallelen zu מוסר im Sirachbuch				
Zahl	Stellen	G	S	H
1	6,22	σοφια	חכמה	מוסר
2	34,17	παιδεια	בדחיה	מוסר
3	35,2	ευκοσμία	al.	מוסר
4	35,14	παιδεια	חכמה	מוסר
5	41,14	παιδεια	---	מוסר
6	42,5	παιδεια	---	(מוסר)
7	42,8	παιδεια	---	מוסר
8	47,14	συνεσις	עצירה	מוסר
9	50,27	παιδεια	ב	מוסר

Man sieht, dass מוסר sehr oft von G mit παιδεια übersetzt wurde. Auch mit dem חכמה von S klappt es gut. מוסר würde auch deswegen gut passen, weil es mit dem מוסר von 6,22 eine inclusio bilden könnte (86). Ausserdem setzt 6,22 beinahe voraus, dass das Wort in der Perikope schon einmal gestanden hat, dabei ist 6,18a weitaus der passendste Platz. Mit dem ב vor נעורין hat es SEGAL hingegen in seiner Rückübersetzung weniger gut getroffen. Er hätte besser ein מ gesetzt und nicht ein ב. Der Sinn muss sein "von, von an". An sich kann ein ב diesen Sinn auch haben (87), doch setzen hier G und S ein מ auch formal voraus. In polarer Ausdrucksweise schreibt Ben Sira hier "Jugendzeit" und "Greisenalter". So umfängt er das ganze menschliche Leben.

Vers 19. In 19a setzt G "Pflüger und Sämann", S liest "Sämann und Schnitter", H hat "Pflüger und Schnitter". Nach S geht, so viel ich sehe, kein Kommentator. Manche halten G für ursprünglicher. Sie denken vielleicht, der Schnitter brauche nicht mehr zu hoffen, denn die Ernte liege ja vor ihm. Doch eben dieser Gedanke kann Ursache der G Lesart sein. Denn G, S und noch viel stärker die Vetuslatina haben oft bewusst kommentierend und theologisierend übersetzt, cfr. die Bemer-

kungen über συναγωγή in Sir 24,23. Zum Hoffnungsproblem in 6,19 sind einige philologische und lexikographische Ueberlegungen nötig. Die LXX gibt in den protokanonischen Büchern ἡρε ganz selten mit ἐλπίζειν wieder, hingegen sehr oft mit ὑπομένειν (88), und ὑπομονή fusst in allen neun Fällen auf qwh. Auch bei ἀναμένειν gehen alle in Frage kommenden Stellen auf qwh. In derselben Richtung läuft die Feststellung, dass in Sir das einzige über die qwh-Stellen des H hinaus feststellbare אָמַם von S in 11,17 parallel steht zu παραμένειν und מַמְד. Unter אָמַם, oder אָמַם, denn es kommt nur Pael in Frage, gibt COSTAZ als Bedeutung: 1. rester, 2. persévérer, 3. attendre (89), ähnlich KOEBERT: mansit, perseveravit, expectavit (90). In H hat man das Verb 6,16; 11,21; 36,23. S liest an der ersten Stelle etwas anderes, an der zweiten אָמַם wie in H; im dritten Fall das Synonym אָמַם. Von G, S und dem Gebrauch von הָרַם in H her liegt der Hauptakzent eher auf dem gedul- digen Durchhalten und Warten, eher als im Blick in die Zukunft. Ein Blick in die LXX und die Peschitta würde das noch verdeutlichen (91). Dann gewinnt auch der polare Ausdruck "Pflüger - Schnitter" in Sir 6,19 an Farbe. Immer muss man sich um die Weisheit mühen (cfr. Jugendzeit - Greisenalter in 6,18), wie ein Bauer vom Pflügen bis zum Schwingen der Erntesichel sich um den Acker müht. Wie der Pflüger auch Schnitter sein wird, so folgt dem Harren der grosse Ertrag. - In 19c halten עֲבֹדָה und עֲבַד ein akzentuiertes לַמַּחֵר umschlossen. Das Verb עֲבַד ist in עָמַל zu ändern, so wollen es G, S, und die Analogie zu 51,27. Dort hat der Kopist von Ms B einen ähnlichen Fehler gemacht. Die Peschitta ist in der Wiedergabe der 11 עָמַל der hebräischen Bibel ziemlich konstant. Acht Mal schreibt sie עָמַל. Sehr konstant ist sie auch beim Uebersetzen von עֲבַד (92). Ganz konstant ist auch die Sirachüberlieferung bezüglich עֲבַד. Einerseits werden alle עֲבַד mit עָמַל wiedergegeben von S, andererseits findet man עָמַל eben gerade nur an diesen Stellen (93). Dieselbe Reziprozität gilt für עָמַל und עָמַל (94).

Vers 20. Bezüglich עֲקֹבָה kann man Is 40,4 vergleichen und vor allem auch das arabische عَقَبَةٌ, was "Hügel, Aufstieg, Bergpfad" bedeutet (95). In 20b geht das Suffix wahrscheinlich auf die Weisheit, obwohl es sich natürlich auch auf עֲקֹבָה beziehen könnte.

Vers 21. FRITZSCHE denkt bei אָבַן an eine Steinhantel, womit man im Altertum sich sportlich stählte. Er zitiert für das factum eine Stelle bei HIERONYMUS (96). Aber an unserer Stelle ist es doch viel eher eine Steinlast, die der Träger sobald wie möglich abwirft. Dabei geht das Suffix in b wohl auf die Weisheit.

Vers 22. In b haben wir als Bild wieder den Weg. נכוהה ist nach SMEND ein Gegenstück zu עקובה von 20a. Wenn man in 22a eine etymologische Antwort sucht, muss man trotz vieler alter und neuer Versuche (die älteren Lösungsversuche werden bei FRITZSCHE zitiert) mit ALONSO sagen: "di etymologische Beziehung von Vers 22 ist unklar". Aber die Lösung liegt hier nicht sicher im etymologischen, obwohl Ben Sira Wortspiele gerne anwendet, und obwohl er in 6,18 bereits ein מוסר gelesen hat. Für unseren Vers hat SMEND auf ein Analogon in 2,18d bei S hingewiesen. Man liest dort: "Und wie sein Name, so sind seine Werke". SMEND folgt in 6,22 nicht H und S, die er als Korrekturen des G Textes betrachtet, welcher lautet: "Die Weisheit ist wie ihr Name". Doch diese Lesart geht hart an einer Tautologie vorbei. Man kann H unverändert lassen. Entweder wird dann שמה mit SEGAL als שמה vokalisiert, oder es muss שמה gelesen werden. Im zweiten Fall geht das Suffix auf die Weisheit, wie wohl im ganzen Abschnitt dieser Perikope, und wie öfters in Abschnitten über die Weisheit. Ein Maskulinsuffix in 6,22 stört die Struktur eher. Uebrigens ist das eines der Strukturprinzipien Ben Siras: Er nennt die Weisheit am Anfang und am Schluss, zwischendrin wird ihre ständige Gegenwart durch Suffixe dargestellt (97). Klar haben wir das in 14,20-15,10. Auch die Schreibweise ה spricht eher für ein Femininsuffix. Zwar ist ה als Maskulinsuffix im Hebräischen als mater lectionis nicht selten (98), aber häufiger ist es doch beim Nomen dem neueren w gewichen, beim Verb ist der alte Akkusativ ahu normal. Für ה als Suff.3.m. würde eventuell noch der Gleichklang von מוסר und מוסתר sprechen, auf den in diesem Vers angespielt sein kann.

Vers 23. H fehlt. Wir folgen G. Das struktural sehr wichtige "mein Sohn" wäre auch bei S bezeugt, der etwa liest: "Höre, mein Sohn, und nimm meine Lehre an, und mache meine Zucht nicht zunichte".

Vers 24. Wieder fehlt H. Der Vers ist chiastisch strukturiert. Ueber die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke könnte man sich endlos streiten, cfr. PETERS und SMEND. Aus textkritischen Gründen, vor allem wegen S, und eines besseren Rhythmus wegen ist in b vielleicht ein Verb zu ergänzen, man denkt an נתן, hier als Ipr. תן. Cfr. die Anmerkungen zur Metrik unseres Kapitels.

Vers 25. Das letzte Wort in H macht gewisse Schwierigkeiten. Manche folgen dem Vorschlag SMEND's und ändern תבולותיה in תבולותיה oder so ähnlich. Doch hat diese Lesart kein tieferes Fundament als G. S liest in b ein Wort mit derselben Wurzel wie in a: שָׁל (99). Die Bedeutung des syrischen Verbs, wie auch des verbalen Nomens geht jedenfalls auf "tragen, Last" hinaus. Das שָׁל von S klingt nach einer Verlegenheitslösung. Wahrscheinlich wusste S mit dem seltenen

hebräischen תהבולותיה nichts anzufangen und übersetzte deswegen so allgemein und unverbindlich als immer möglich. Indes passt תהבולותיה vortrefflich zu "mein Rat" von Vers 23. Die Strophe wird damit umklammert. Das Wort von H darf also nicht durch חבלה ersetzt werden, sondern es soll darauf zurückweisen. Das hat eigentlich schon PETERS gemerkt.

Vers 26. Für diesen und die folgenden Verse gilt der knappe, aber treffende Kommentar von ALONSO: "Esta estrofa inculca la actitud personal, y la imagen parece tomada de la caza: busqueda, rastréo, persecucion, captura. El alumno ha tomado plenamente la iniciativa y consigue su objeto". - Der Vers 26 hat eine sehr regelmässige parallele Struktur. Es geht wieder einmal um die Wege. Der Vers fehlt in H. Er ist trotzdem echt. Das Strofenmass, G und S schützen ihn. Wenn die Klammer in der Textausgabe von VATTIONI richtig gesetzt ist, wäre zudem in H das letzte ה der Zeile erhalten, doch wird das ein Druckversehen sein, denn weder PETERS, SMEND, SEGAL noch LÉVI, dem VATTIONI doch folgt, machen da auch nur die geringste Anmerkung. Ein ה so allein würde auch nicht zur scriptura continua von Ms A passen. PETERS, SEGAL und schon LÉVI schreiben in ihrer Rückübersetzung im ersten Stichos נפש. Das kann kaum stimmen. Es stand wohl לב im Urtext. Dieses wird von S bezeugt. S stimmt zudem an allen diesbezüglich vergleichbaren Stellen mit H überein, gegen G. SMEND hatte mit Recht zu 4,17 notiert, G setze öfters פשחן für לב. In unserem Abschnitt trifft dies gleich zweimal zu, in Vers 32 und hier. Im deutschen kann man ruhig mit "Seele" übersetzen, nur muss man den formalen Unterschied sehen.

Vers 27. Ein sehr interessanter Vers! Wir finden vier Imperative in a, ein weqatalti mit imperativem Sinn und einen negativen Imperativ, beide mit Suffix in b. Der seltene Imperativ von מצא leitet von בקש zu חזק über. מצא hält als Imperativ beide Pole in sich vereint. רפה kommt nur noch in 51,10 vor. Zusammen mit den anderen drei Hifilstellen der Sapientialbücher, nämlich Prov 4,13; Job 7,19; 27,6 ergäbe sich eine Thematik eigener Art: Gott soll den Menschen lassen und doch nicht lassen.

Vers 28. Schon am Ende der ersten und zweiten Dreierstrophe hatte Ben Sira den Vers mit כִּי begonnen. Hier, im zweiten Abschnitt fängt der letzte Vers der mittleren Strophe so an. Unter seinen Fittichen birgt es eigentlich noch die drei folgenden Verse. Die ganze Perikope liesse sich formal wie folgt gliedern: Der erste Abschnitt umfasst einen doppelten Imperativ mit Begründung und eine doppelte Aussage mit Begründung (Vv. 18-19/20-22). Der zweite Teil hat fünf Imperativdistichen worauf eine lange und endgültige Begründung folgt (Vv. 23-31). Für den Rest kann

man zwei kondizionale Verse, drei Imperativverse und ein Abschlussdistichon nennen. Letzteres beginnt mit einem w, das sehr gut unter folgende bei ZORELL notierte Rubrik passt: "w cum sententia annexa indicat rationem antea dictorum: = etenim, nam: "peregrinum noli vexare; nostis enim ..." Ex 23,9; "ascende, tradam enim eos" 1 Ch 14,10". - Man beachte: in allen Fällen gehen Imperative voran! - Formal wird מצח wiederholt, jetzt als Indikativ mit Objekt: die Ruhe der Weisheit. G hatte für solche Feinheiten absolut kein Verständnis; S schon eher, denn er liest beide Male מצח ; er hat im ersten Fall zur zu sehr auf unseren Vers geblickt und aus dem ihm etwas sonderbar scheinenden Imperativ ebenfalls ein Imperfekt Peal gemacht. Ausserdem fügt er in 28 zu "Ruhe" noch "Wonne" hinzu, was nicht dem Willen Ben Siras entsprach. Bezüglich הפך verdient die Lesart von Ms C den Vorzug mit תהפך , vor Ms A mit נהפך . Dann entspricht dem Femininsinn eine feminine Form. Wollte man A lesen, müsste man eine Inkongruenz annehmen. Das würde freilich nicht sehr erstaunen, man findet das in vielen semitischen Sprachen (100).

Vers 29. Schon in Vers 28 wurde das Verwandlungsmotiv angetönt. In der nun folgenden Strophe wird gezeigt, wie dieses sich Wandeln geschieht. Der Rückgriff auf Strophe drei ist offensichtlich. mkwn צ ist in seiner Bedeutung umstritten. SMEND schreibt dafür "herrlicher Standort", PETERS denkt an "feste Burg". So weit auseinander liegt das vielleicht gar nicht. Dass der Ausdruck מצון nur bei Ben Sira zu finden ist, das spricht nicht gegen seine Echtheit. Denn unser Autor hat in seinem Buch eine ganze Menge solcher "Specifica" verwendet, cfr. die Liste in der Einleitung zum Kommentar bei SEGAL, S.22. KUHN dagegen schreibt zu unserem Vers Folgendes: "מצון : der Parallelismus des zweiten Gliedes ( בגדי ) lässt hier den Namen eines Kleidungsstückes erwarten, etwa מכנס 'ihr Fangnetz wird dir werden zu Hosen der Herrlichkeit; cfr. 45,8'". Schon zum vorneherein bereitet eine Textänderung wenig Freude, wann H, S und G ungefähr dasselbe lesen und der Text einen ganz guten Sinn gibt. Mit σκεπη ... ist nur mkwn צ etwas frei übersetzt. Der Gedanke des Schutzes wird stark betont. S hat hier das bei ihm sonst nur noch in 26,16 vergleichbare כסא . Dieses deckt die ganze Bedeutungsreihe von כסא , dem ישב des Hebräischen, vom "Thron" zum "Posten" und zur "Wohnung", in diesem Sinn mag es auch schon mal "Burg" bedeuten. Im Hebräischen מצון scheint כון durch. מצון ist der Ort; der Ort, wo Gott residiert, die Basis seines Thrones oder der Erde (101). Das Wort kommt als Femininum noch vor Sir 41,1: "Der Tod ist bitter für den Menschen, der glücklich in seinem H e i m e wohnt". Die beste innersirazidische Parallele ist aber 36,18: "Erbarme dich über

die heilige Stadt, Jerusalem, die Stätte deiner Wohnung ( מְכוֹן ). Das ist also Jerusalem, wo die Weisheit wohnt (102). Ausserdem: Der aszetische Gedanke, dass das Einengende und Fesselnde nur Sinn hat, wenn es sich in Schutz und Herrlichkeit wandeln kann, gefällt sehr. Und ein dritter Punkt: Unsere Stelle muss Herrlichkeitscharakter haben. Mit מְכוֹס = "Hosen" hat sie das nicht mehr, weder semantisch noch etymologisch. Semantisch nicht, denn in Ex 28,42 steht ausdrücklich, der Priester müsse מְכוֹס anziehen, um damit seine Blösse zu bedecken. Etymologisch nicht, denn die wahrscheinlichste Spur läuft hin zum arabischen كَبَّ "vergraben, unter der Erde verbergen" (103). So wäre alles gegen eine Aenderung, nur der Parallelismus votierte dafür? Aber wird in Sir 6,29 der Parallelismus wirklich besser, wenn wir in a u n d b ein Kleidungsstück setzen? Und zwar eben "Hosen der Herrlichkeit"? Wir glauben aufzeigen zu können, dass der Parallelismus selber gegen KUHN's Vorschlag stimmt. Denn es gibt ein den Parallelismus betreffendes Gesetz, das Ben Sira rigoros zu befolgen scheint, das mit מְכוֹן עַי besser übereinstimmt als mit מְכוֹס עַי. Wir meinen das Ballast Variant. Darüber wird in den formalen Spezialproblemen, die Sir 6 besonders betreffen, ausführlicher gesprochen werden. Der springende Punkt in 6,29 wäre etwa dieser: כְּהֵם בְּגֵדֵי כְהֵם sollte mehr Silben zählen als der entsprechende Ausdruck in a. Das wird mit מְכוֹן עַי deutlich besser erreicht.

Vers 30. Dieser Vers greift auf 25 zurück. Während dort der Gedanke vom Joch nur indirekt ausgesprochen war, wird das jetzt in Vers 30 ausdrücklich gesagt. - עֵלִי ist ein schwieriges Wort. Wir lassen es stehen und interpretieren es nach G, hoffend, der Enkel habe den Sinn einigermaßen getroffen. Es könnte auch ein Fehler vorliegen, doch soll man nicht zu leicht ändern. Denn עֵלִי wird in Ugarit als Titel für B<sup>1</sup> gebraucht (104), und עֵלִי steht in der Bibel öfters, z.B. 1 S 2,10 für Yahweh (105). Man kann von hier aus für עֵלִי in Sir 6,30 den Sinn von etwas Ueberragendem, etwas von hohem Wert, und so auch ein Schmuckstück vermuten. 30b vergleicht nach unserer Auffassung die Richtlinien der Weisheit mit Jochstricken.

Vers 31. Mit dem Prachtkleid und der Krone ist das königliche Bild vollendet. Vom textkritischen Standpunkt aus bleibt noch zu bemerken, dass das Qumranfragment 6,19-31 mit seinem geringen Text durchaus den bekannten H Text bestätigt hat (106).

Vers 32. Am Anfang dieser Strophe steht ein hkm, 2.sg.m. Hitpael. Damit soll die Pielform in Vers 37 zusammengesehen werden. In 37 ist Gott Subjekt von חָכַם. Das liegt theologisch genau in der Linie von Kapitel 1. SMEND gefällt das scheinbare Abfällen vom stärkeren hkm zum schwächeren c<sub>rm</sub> in unserem Vers nicht recht.

Auch wir sehen eine absteigende Linie. Das kann jedoch vom Autor gewollt sein. Auch in Vers 37 ist schliesslich bīn etwas weniger stark als sein Synonym hkm in 37d. Die stärkeren Ausdrücke umklammern. - Nach der von FUSS vertretenen traditionsgeschichtlichen Hypothese gehört unser Vers dem vorsirazidischen und vorgeformten Traditionsgut an, wie übrigens auch Vv. 18 und 23 und schon 20. Das übrige, d.h. Vv. 19a-d.21-22.24-31.33; 34-37 teilweise, weist er direkt Ben Siras Hand zu. Doch von den Strukturen und Wortordnungen her wird man eher Ben Sira als Autor des ganzen Textes betrachten. Immerhin kommt FUSS von einem ganz anderen Blickwinkel als dem unsrigen zur selben Strofeneinteilung.

Vers 33. H hat gewiss einiges verloren. MOWINCKEL verlangt an dieser Stelle aus metrischen Gründen eine Ergänzung, sicher zu Recht (107). Schon in a scheint nach dem שמע etwas zu fehlen. Das אל des S bietet sich dabei als vorzügliche Hilfe an. Das σφοδς von G passt weniger gut. In b müsste man nach S und G ein מן beifügen und das הט in חטה umformen. Wir folgen diesen beiden Uebersetzungen, freilich nicht ohne Bedenken. Es würde schliesslich auch reichen, wenn vor חומר ein w-Apodoseos eingefügt würde und schlimmstenfalls könnte selbst das unterbleiben.

Vers 35. Die positiv-negative Konzeption gefällt sehr. Im Gegensatz zum Folgenden ist das Objekt (in a) oder das Subjekt (in b) an den Anfang gesetzt, nicht das Verb wie in den Versen 36 und 37.

Vers 36. Das Bild ist hier vom Haus des Weisen genommen. In unserer letzten Strophe ist merkwürdigerweise nicht mehr von der Weisheit, sondern nur noch vom Weisheitsschüler die Rede, rein formal gesehen. ושמריהו ist ein Imperativ mit plene geschriebenem Verbindungsvokal. Das Wort בסיפי in 36b befriedigt so wie es steht nicht recht. Entweder muss ein w hinzukommen, oder das Schlussyod muss als waw gelesen werden, die Verschreibungen von w und y sind in den Sirachfragmenten nicht selten (108). - Warum ist es besser, für 35-36 eine Dreierstrophe anzunehmen, als von 32-37 dreimal je zwei Distichen zu lesen? Unter anderem finden wir in den letzten drei Distichen dreimal die Wurzel bīn als Verbalform. In 36a ist es ein Qal oder ein Hifil, in 37a liest man ein Hitpolel, in 37c steht zweifellos ein Hifil mit Gott als Subjekt. Wir hätten also in Vers 36 eine Frage, in 37ab die Antwort vom Menschen aus, in 37cd die Antwort von Gott her. Vielleicht kann man unter diesem Aspekt auch die Anfangs-w in 37a und 37c stehen lassen, sie binden zusammen. Die Frage sei erlaubt, ob die Schwellen des Hauses hier ein gewöhnliches Haus meinen, oder ob nicht doch vielleicht irgendwie das Haus der Weisheit und ihr Wohnsitz in Israel, d.h. der Tempel in Jerusalem mitgemeint sei. Vorder-



gründig bezieht sich die Anspielung natürlich auf die Weisheitsschule, insofern wird man JANSEN und HERMISSON zustimmen (109).

Vers 37. Im Deutschen ist die Uebersetzung von התבוננתה mit "deinen Sinn richten auf" nach HASPECKER einigermaßen gerechtfertigt (110). Dieser Autor gibt ebenfalls eine vorzügliche Darstellung der Probleme rings um das verdächtige עליון . Es ist wahrscheinlich in Elohim oder Yahweh zu ändern. Denn G hat eine sehr grosse Vorliebe für עליון (111). Ausgerechnet hier aber liest er μυστος . In Ms B weisen Randlesarten in 40,1 und 43,5 daraufhin, dass die Tendenz bestand, für El oder Yahweh ein anderes Wort, z.B. עליון zu setzen. Diese Tendenz muss früh bestanden haben, denn die Masadabelle liest in 43,5 bereits Adonai, ein anderes Synonym für Yahweh (112). Bevor man zur zweiten Vershälfte übergeht, sei noch auf die chiastische Struktur von 37ab hingewiesen. Dabei sind מצותו und יראת יהוה so wenig Synonyma als התבוננתה hat aber eine strukturelle Funktion für die Strophe. Im Vers drin mag es sich mit der Bedeutung von "den Sinn richten auf" begnügen. הגה ist zwar ein Meditieren, doch nicht im Sinne des nicht Redens, sondern ein lautes Murmeln oder Brummeln. KOEHLER schrieb ganz richtig: "Dass die Sitte des Lautlesens bei den Hebräern bestand ... ist ohne Zweifel" (113). Den Puristen würde das w vor הגה stören. Wir empfinden es als elegant! Dem יראת יהוה steht מצותו gegenüber. Das hat seine theologischen Konsequenzen, wir kommen darauf zurück. Im Schlussvers 37cd haben wir sehr starke Akzente. Zunächst ist das bedingt durch die Verbalformen: Hifil - Piel - Piel. Dann, vor allem im ersten Stichos geben Silbenknappheit und Regelmässigkeit der Akzente dem Ganzen einen stärkeren Ausdruck.

### 3. Einige spezielle Aspekte formaler Natur

Zuerst wird eine Notiz aus dem Kommentar von SEGAL wiedergegeben. Sie betrifft die Anrede בְּנִי im Sirachbuch. (Dabei soll einmal darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Kommentar von A bis Z neuhebräisch geschrieben ist). Darauf wird das bereits in 6,29 erwähnte Problem der Ballast Variants zur Sprache kommen müssen. Schliesslich wird versucht, unsere Perikope rhythmisch zu lesen.

#### a) בְּנִי bei Ben Sira

Zu בְּנִי schreibt SEGAL: "Wie der Autor der ersten Sammlung des Proverbienbuches, so verwendet auch Ben Sira die Anrede "mein Sohn", "Söhne". Vierundzwanzig Mal findet man in seinem Buche die Anrede "mein Sohn". Davon einundzwanzig Mal am Anfang eines bestimmten Themas oder einer Strophe. Nur dreimal findet sich die Anrede

"mein Sohn" mitten im Vers, und davon zweimal als fester Ausdruck "höre, mein Sohn" (6,23 - 6,32 - 34,22). Die Anrede "höret, ihr Söhne", findet man dazu noch dreimal, aber rein formell und künstlich (3,1 - / wegen בנים in den Versen 2 und 5 .../ 23,7 - 41,14). Aber wie Prov 5,7-8, so fährt auch Ben Sira nachher in der zweiten Person sg., nicht pl. weiter. Das erinnert daran, dass es sich um eine rein formelle, alte Anredeweise handelt, die in der Weisheitsschule Verwendung fand. So sagt er auch: Höret auf mich, ihr Fürsten des Volkes, und ihr Vorsteher der Gemeinde, horchet auf! (30,27), aber unmittelbar geht er im folgenden Vers nach seiner Gewohnheit wieder dazu über, in der zweiten P. sg., nicht zweiten P. pl. zu reden. Zwar wendet er sich gewiss an viele Hörer, aber die in der Weisheitsschule übliche Form führt ihn dazu, im Singular zu sprechen" (114). SEGAL hat die einzelnen Stellen nicht besonders genannt. Nun, unter τεκνον im Index von SMEND findet man nur achtzehn Stellen. Dazu kommen 3,8 - 4,20 - 11,8 - 11,10cd - 11,20 - 34,12. Dabei liegen 4,20 und 11,8 nur in H vor, die andern vier in H und S.

b) "Ballast Variant"

Schon bei 6,29 wurde behauptet, Ben Sira habe das "Gesetz des Ballast Variant" gekannt und rigoros befolgt. Jetzt soll das erläutert und illustriert werden. GORDON schreibt: "Ballast Variant: If a major word in the first stichos is not paralleled in the second, the one or more of the words in the second stichos tend to be longer than their counterpart in the first stichos. bqrb is the ballast variant of b as in:

<u>wykn</u>	<u>bnh</u>	<u>bbt</u>	<u>šrs</u>	<u>bqrb</u>	<u>hklh</u> " (115).
-------------	------------	------------	------------	-------------	----------------------

"Es sei sein Sohn im Hause eine Wurzel inmitten seines Palastes".

Nun ist diese Art von Parallelismus bei Ben Sira nicht so häufig. Ein Grund dafür mag sein, dass er eben fast lieber in polaren Kategorien denkt (116). Ausserdem führt er oft im zweiten Stichos einen Gedanken weiter. Wenn er jedoch einen synonymen Parallelismus so gibt, dass einfach ein bedeutendes Wort von a in b nicht mehr auftaucht, dann sind die andern entfaltet, eines immer, meist beide. Wir geben im folgenden ein gutes Dutzend Beispiele. Beim deutschen Text wird jeweils das in b nicht mehr erscheinende Wort möglichst an den Anfang gesetzt (gegen die Syntax), das zur Diskussion stehende Wort in a und sein "Ballast Variant" in b werden unterstrichen. Seitlich werden die hebräischen Termini für beide geboten. Es wurden vor allem Beispiele gewählt, die gleich deutlich zwei Termini als Ballast-Variants zeigen.

Beispiele der Anwendung des Ballast-Variant-Gesetzes im Sirachbuch			
Stellen	Text	Wort in a	Ballast Variant in b
4,10	Sei du <u>wie</u> ein <u>Vater</u> der Waisen und <u>gleichwie</u> ein <u>Gatte</u> den Witwen.	כ אב	תמור בעל
4,11	Die Weisheit lehrt ihre <u>Söhne</u> und mahnt alle, <u>die sie verstehen wollen</u> .	בן	מבינים ב
4,13	Die sie festhalten finden <u>Herrlichkeit</u> , und lassen sich nieder im <u>Segen Yahwehs</u> .	כבוד	ברכת יהוה
4,24	Denn erkannt wird im <u>Gespräch</u> die Weisheit, und die Einsicht durch die <u>Antwort der Zunge</u> .	אומר	מענה לשון
5,14	Denn geschaffen ist für den Dieb <u>Schande</u> , und <u>schlimme Schmach</u> für den Doppelzüngigen.	בשת	חרפה רעה
6,5	Es vervielfacht eine wohlredende Kehle die <u>Freunde</u> , und anmutige Lippen die <u>freundlich Grüssenden</u> (117)	אוהב	שואלי שלום
6,29	Es werden sein... ihre Fesseln <u>eine starke Burg</u> , und ihre Umgarnung ein <u>Feingoldgewand</u> .	מכון עז	בגדי כתר
7,4	Erbitte nicht von El <u>Herrschaft</u> , noch vom König einen <u>Ehrenplatz</u> .	ממשלה	מושב כבוד
7,18	Vertausche nicht einen <u>Freund</u> um <u>Gold</u> , noch einen <u>anhänglichen Bruder</u> um <u>Ophirgold</u> .	אהב מחיר	אח תלוי זהב אופיר
10,18	Nicht geizt sich für den <u>Menschen</u> <u>Uebermut</u> , noch <u>grimmer Zorn</u> dem von einer <u>Frau geborenen</u> .	אנוש זדון	עזות אף ילוד אשה
13,15	Es liebt jedes Lebewesen <u>seinesgleichen</u> , und jeder Mensch den <u>ihm ähnlichen</u> .	מינו	הדומה לו
30,15	Lieber ... ein Leben in Gesundheit, als <u>Feingold</u> , und einen frohen Sinn lieber als <u>Perlen</u> .	פז	פנינים
30,17	Besser ist <u>Sterben</u> als ein <u>unnützes Leben</u> , und die <u>ewige Ruhe</u> als <u>beständiges Leid</u> .	מות חיי שוא	נוחת עולם כאב נאמן
33,19	Erfülle <u>Sion</u> mit deiner <u>Huld</u> , und mit deiner <u>Herrlichkeit</u> deinen <u>Tempel</u> .	ציון הוד	כבוד היכל
42,16	Es strahlt die aufgehende Sonne über <u>alles</u> , und die Herrlichkeit Yahwehs über <u>alle seine Werke</u> .	כל	כל מעשיו
43,13	Seine Allmacht zeichnet hin den <u>Blitz</u> , und lässt leuchten die <u>Pfeile seines Gerichts</u> .	ברק	זיקות משפתו
48,14	Er vollbrachte in seinem Leben <u>Wunder</u> , und in seinem Tode <u>staunenswerte Dinge</u> .	נפלאות	תמהי מעשה

Hier stösst man bei Ben Sira offenbar auf einen Punkt, an dem er einer alten Tradition treu geblieben ist. Teilweise ergibt sich ein Ballast Variant allerdings auch als eine poetische Selbstverständlichkeit. Immerhin kann es auch beim Siraziden textkritisch nützlich sein.

c) Zur Metrik der Weisheitsperikope des 6. Kapitels im Sirachbuch

Von den Weisheitsperikopen eignen sich nur wenige für einen Versuch rhythmischer Lesung. Entweder fehlt der hebräische Text ganz oder teilweise, oder die textkritische Situation ist so verworren, dass es einfach unmöglich ist, eine grössere Anzahl aufeinanderfolgender Verse mit Sicherheit als ursprünglichen Text genau lesen zu können. Eignen würden sich 14,20-15,10 und 6,18-37. Wir machen den Versuch nur für 6,18-37. MOWINCKEL hat für das ganze Buch praktisch ausnahmslos die Formel 4+4, allenfalls noch 4+3 wahrhaben wollen (118). Wer unbedingt will, kann alles nach 4+4 lesen. Nur ist das ein fast unheimlicher Rigorismus, es wird mit vielen Aprioris gearbeitet. Bei der Negierung der Tristichen war die Lage ganz anders. Wir geben im folgenden den Text, setzen die Akzente und geben rechts die rhythmische Formel jedes Verses. Auf eine strophische Gliederung wird verzichtet, man findet dieselbe beim deutschen Text.

6,18-37 in rhythmischer Lesung		
Text	Formel	Vers
בְּנֵי מְנוּעוּרֵיךְ קָה מוֹסֵר וְעַד שִׁיבָה תִּשָּׁיג חֻכְמָה	4+4	6,18
כְּחֹדֶשׁ וּכְקוֹצֵר קָרַב אֵלֶיהָ וְקוֹה לִרְבַּ תְּבֹאֲתָהּ	4+4(3)	19 <sup>ab</sup>
כִּי בַעֲבֹדָהּ מַעֵט תַּעֲבֹד וְלִמְחָר תֹּאכַל פְּרִיָּהּ	4+4(3)	19 <sup>cd</sup>
עֲקוּבָהּ הִיא לֹאֲרִיל וְלֹא יִכְלַלְנָה חֹסֶר לֵב	3+3	20
כֹּאֲבֹן מִשָּׂא תַהֲיֶה עֲלֵיו וְלֹא יֵאָחֵז לַהֲשִׁלֶּכֶהּ	4+3	21
כִּי הַמוֹסֵר כְּשִׁמָּה כֵּן הוּא וְלֹא לִרְבִּים הִיא נִכּוּלָּהּ	4+4	22
שִׁמְעַת בְּנֵי וְקָח לִקְהֵי וְאֵל תִּמְאָס בַּעֲצָתִי	4+3	23
וְהִבֵּא רִגְלֶיךָ בְּרִשְׁתָּהּ וְצוּרֶךָ בְּחִבּוּלֹתֶיהָ	3+3	24
הֵט שְׂכַמְךָ וּשְׂאֵה וְאֵל תִּקֶּץ בְּחִבּוּלֹתֶיהָ	3+3	25
בְּכָל לִבְךָ קִרְבֵּי אֵלֶיהָ וּבְכָל מַאֲדֶךָ שְׁמֵר דְּרָכֶיהָ	4+4	26
דִּרְשׁ וּחְקֵר בְּקֶשׁ וּמִצָּא וְהִתְזַקְתָּהּ וְאֵל תִּרְפֶּהּ	4+3	27
כִּי לֹאֲחֹזֵר תִּמְצָא מְנוּחָתָהּ וְתַהֲפֹךְ לָךְ לַתַּעֲנוּג	4+3	28
וְהִיתָה לָךְ רִשְׁתָּהּ מְכוּן עֵז וְחִבּוּלֹתֶיהָ בְּגִדֵי כְתֵם	3+3	29
עֲלֵי זֶהֱבָ עוֹלָהּ וּמוֹסֵרֹתֶיהָ פִּתִּיל חֲלָלֹת	3+3	30
בְּגִדֵי כְבוֹד תִּלְבֹּשֶׁנָּה וְעִטְרוֹת תַּפְאֶרֶת תַּעֲשִׂינָהּ	3+3	31
אִם תַּחֲפוֹץ בְּנֵי תַחֲחֹסֶם וְאִם תִּשִּׁים לִבְךָ תַּעֲרִים	(4)3+3(4)	32
אִם תּוֹבֵא לִשְׁמֹעַ תִּלְמֹד וְאִם תִּשָּׂא אֶזְרֶךָ תוֹסֵר	(4)3+3(4)	33
כָּל שִׁיחָה חֲפוֹץ לִשְׁמֹעַ וּמִשָּׁל בִּינָה אֵל יִצְאָךְ	(4)3+3(4)	35
רֵאָה מִה יִבִּין וּשְׁחִרְיָהּ וְתַשְׁחֹק בְּסִיפָיו רִגְלֶךָ	(4)3+3	36
וְהִתְבּוֹנְנָתָה בִּירְאָת יְהוָה וּבְמִצְוֹתָיו וְהִגָּה תִּלְמִיד	3+3	37 <sup>ab</sup>
וְהוּא יִבִּין לִבְךָ וְאִשֶּׁר אִיוָּתָהּ יִחַכְמֶךָ	3+3	37 <sup>cd</sup>

Es muss gleich gesagt werden, dass der eben notierte Text nicht jener der Manuskripte ist, sondern jener, wie er nach den vorausgegangenen Anmerkungen sein soll. Wie man sieht, bleibt es in vielen Fällen, wahrscheinlich nicht nur in den bezeichneten, eine offene Frage, ob man vier oder drei Akzente lesen soll. Aber eine gewisse Rhythmik war von Ben Sira gewiss beabsichtigt. Allerdings scheint Ben Sira damit lange nicht so stark gearbeitet zu haben wie etwa Isaias. Bezüglich Isaias vergleiche man die ausführlichen Analysen bei ALONSO (119) und beim selben Autor auch die Einführung in die Rhythmik und Metrik überhaupt. Als Ergebnis dürfte gelten: Man muss die Texte rhythmisch lesen, aber nicht so starr wie MOWINCKEL. Es liegt oft im Ermessen des Interpreten, zu entscheiden, welche Akzente er im Moment stärker hervorheben soll. Als Leitsatz dürfte gelten: vier oder drei Akzente pro Stichos, nicht weniger, aber auch nicht mehr.

### III. THEMATISCHES

Wenn zu dieser Perikope die thematischen Anmerkungen weit kürzer ausfallen als zu 1; 24 und anderen Abschnitten, so ist damit der Perikope 6,18-37 kein Armutszeugnis ausgestellt. Nein, es ist nur gesagt, dass manches in anderen Texten ebensodeutlich dargelegt ist. Vielleicht dürfte man beifügen, der Abschnitt stelle eben thematisch auch keine grossen Probleme. Drei kleinere Anmerkungen sind immerhin anzubringen. Zuerst fällt auf, dass in 6,18 zum ersten Mal das Wort "Jugendzeit" gebraucht wird; wie gebraucht der Sirazide diesen Ausdruck? Das wäre eine kleine Frage, besonders im Zusammenhang mit der Weisheit, die von Yahweh kommt. Gegen Schluss der Perikope drängt sich ein anderes kleines aber wichtiges Problem auf. Es betrifft die Voraussetzungen, damit die Weisheit beim Menschen ankommt und könnte lauten: Geht es Ben Sira um Einzelgebote oder global ums Gesetz? Eine letzte Frage schliesslich betrifft jene Geisteshaltung auf die Weisheit hin, die im hebräischen Text vorzüglich durch **אור** ausgedrückt wird.

#### 1. "Jugendzeit"

Kein anderes Buch der Bibel gebraucht den Ausdruck "Jugendzeit" so oft wie Ben Sira. Das gilt auch für die Weisheitsliteratur. In den Proverbien kommt **נעורים** nur zweimal vor, bei Job ebenfalls. Qohelet kennt das Wort gar nicht. Unser Autor dagegen schreibt es wohl ein Dutzendmal, wie folgende Tabelle zeigen kann:

"Jugendzeit" im Sirachbuch					
Zahl	Stelle	G	S	H	Inhaltsangabe
1	6,18	νεοτης	נְעוּת	---	Von J. auf nimm Zucht an
2	7,23	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	Suche den Söhnen Frauen in der J.
3	15,2	παρθενια	נְעוּת	נְעוּרִים	Wie die Frau der J. nimmt sie auf.
4	23,23	πλημμελειν	נְעוּת	---	???
5	25,3	νεοτης	נְעוּת	---	Wenn du, in der J. nicht gesammelt hast ...
6	30,11	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	Der Sohn sei nicht Herr in der J.
7	30,12	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	Beuge ihm den Kopf in seiner J.
8	42,9	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	(Mädchen) in ihrer J., dass sie nicht verblühen.
9	47,4	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	David erschlug den Riesen in seiner J.
10	47,14	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	Salomon war weise in seiner J.
11	51,14	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	In meiner Jugend ...
12	51,15	νεοτης	נְעוּת	נְעוּרִים	Seit meiner Jugendzeit

Ein Grund, warum Ben Sira verhältnismässig oft נְעוּרִים schreibt, ist seine Vorliebe für die expressio polaris. Wirklich kann man das Menschenleben in seiner Ganzheit mit dem Ausdruck "von der Jugendzeit bis ins Greisenalter" gut erfassen. Vielleicht trifft es auch zu, dass Ben Sira es mehr als etwa Qohelet mit jungen Leuten und mit Erziehern der Jugend zu tun hatte. Wenn alle Weisheit von Yahweh kommt, wann ist dafür der καιρος ? Sagt man doch, dass nur der reifere Mensch weise sei? Jesus Ben Sira findet aber, man habe früh mit dem Streben nach ihr einzusetzen. So war es bei David, so bei Salomon und so war es bei ihm selbst.

## 2. Gebot oder Gebote?

In 6,37 steht ein eindeutiges מצותו. Der Sinn scheint ebenso klar zu sein, sobald man das folgende Wort וְהָגָה beizieht. Das w davor ist ohnehin vielen ein Dorn im Auge, und wie froh sind sie dann, dieses zum vorhergehenden Wort ziehen zu dürfen und das Schlusswaw jenes Wortes mit gutem Gewissen in ein yod verwandeln zu können. Denn zum Glück hat Di LELLA das zweifellos richtige Prinzip entdeckt, dass yod und waw mehrfach verschrieben worden sind in den Sirachtexten (120). Dazu bestätigt ein Blick auf G und S mit ihren Pluralformen dies alles. So übersetzen denn klassische und moderne Kommentatoren durchweg mit Plural;

einige sehen in H einen Fehler. Schon SMEND meint: "מצותו והגה ist nach Gr Syr Fehler für מצותיו הגה". Doch umgekehrt ist auch gefahren! G und S haben H nicht genau verstanden. Denn G und S verdunkeln mit ihrer Uebersetzungsweise einen wichtigen theologischen Aspekt. Für Ben Sira geht es nicht um die einzelnen Gebote, sondern um die Torah überhaupt, um sie als gesamte. Deswegen hat er auch bei מצוה durchgehend den Singular; die einzige Ausnahme will kollektiv verstanden sein. Auch in 6,37 ist der Singular echt, nicht eine Scriptio defectiva wie SEGAL vermutet. Eine Tabelle wird eine Uebersicht über die acht vergleichbaren מצוה von H geben. Dabei bedeutet s = Singular, p = Plural. Wie man aus der Tabelle sehen wird, liest G durchwegs Plural, S ist unentschieden, H hat fast nur Singular. Es ist interessant, dass bei G bedeutende Tochterübersetzungen öfters abweichen, ebenfalls einzelne unbedeutende Minuskeln. Um ein noch klareres Bild zu erhalten; werden wir in einem zweiten Schema die Uebersetzungsweisen von G, S und H bezüglich sg. oder pl. von εντολη bei G, רמחמ bei S und מצוה bei H vergleichen für das ganze Buch. Für Schema II bildet die Tabelle über εντολη bei 15,1 die Grundlage. Es folgen nun beide Schemata.







מצוה und seine Aequivalente in Ben Sira: Singular oder Plural?								
Stellen	H	S	G	Abweichende Handschriften in G		Abweichende Tochterübersetzungen aus G		SMEND's Uebersetzung
				Name	Lesart	Name	Lesart	
6,36	s	p	p					p
10,19	s	s(121)	p					s
15,15	s	p	p	46	s	Aeth	s	s
35,23	s(1*)	s	p	A+Min	s	Aeth	s	s
37,12	s(2*)	-	p	2 Min	s	Sah	s	s
44,20	s	-(122)	-(122)					s
45,5	s	-	p	631	s	Aeth	s	s
45,17	p	p	p					p
1*) p in Bm 1                      2*) p in Bm 2								

Vergleichbare Stellen von εντολη - רמחמ - מצוה bezüglich sg. oder pl.			
Ausdrücke	Gesamtzahl der Stellen	Singular	Plural
מצוה	8	7	1
רמחמ	12	8	4
εντολη	18	3	15

Ergänzend müsste man noch eine Notiz zur aethiopischen Uebersetzung beifügen: Diese liest sehr oft Singular. Das Bild von G ist an sich noch klarer, als es nach dem zweiten Schema scheint. Eigentlich könnte man auch nach dem zweiten Schema sagen, G lese immer Plural. Die drei Singularformen sind Spezialstellen. Es handelt sich um 29,9; 32,7 und 39,31. Die ersten beiden Fälle sind Verbindungen mit der Präposition  $\chi\alpha\rho\iota\nu$ , also Spezialausdrücke. In 39,31 wird kein Substantiv, sondern der Infinitivus constructus  $\text{בצורתו}$  ganz wörtlich zu  $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\nu\tau\omicron\lambda\eta$  umgeschrieben. Bei S kann ich keinen Grund finden, warum er achtmal den Singular und viermal den Plural liest. Immerhin ist er für eine eher auf Singularverständnis ausgerichtete Leseweise ein wertvoller Zeuge. Und somit kann man mit guten Gründen auch in 6,37 die Uebersetzung von HASPECKER verteidigen (123), wenn er bemerkt: "Im Unterschied zu G und S steht es (מצוה) bei H durchweg im Singular". Wie diese Aussage zu präzisieren ist, haben die zwei Schemata bereits gezeigt. Und die Abweichungen Bm in 35,23 und 37,12 dürften kaum aus Ben Sira's Hand stammen.

### 3. "Ersehen" - ארה (und חמד)

ארה steht absolut sicher als Piel in 6,37 und als Hitpael in 16,1. Wenn unsere Lesart in 4,14 richtig ist, gehört jene Stelle auch hierher. Nach den Zeugnissen von H, G und (oder) S sind somit zu beachten: 1,26 - 4,14 - 6,37 - 16,1 - 24,19 - 25,21 und 40,22. Das folgende Schema mag einen ersten Ueberblick über die textliche Situation geben:

"Ersehen" ארה -  - επιθυμειν bei Ben Sira						
Zahl	Stellen	G	S	H	Objekt	positive od. neg. Stellung
1	1,26	επιθυμειν	---	---	Weisheit	+
2	4,14	αγαπαν	ארה ?	ארה ?	Weisheit	+
3	6,37	επιθυμια		ארה	Weisheit	+
4	16,1	επιθυμειν		התארה	stattliche Kinder	-
5	24,19	επιθυμειν		---	Weisheit	+
6	25,21	επιποθειν		ד(חמ)	Habe der Frau	-
7	40,22	επιθυμειν		החמיד	Anmut/Schönheit	+ und -

Bei G ist in 6,37 das Verb zu setzen, bei S in 40,22. - Wenn auch das Substantiv einen stark negativen Charakter hat, so gilt dies nicht unbedingt für das Verb, jedenfalls nicht bei Ben Sira. W.BUECHSEL hat in seinem Artikel "θυσος" (123a) zu wenig Rücksicht auf das Verb genommen und so den Sachverhalt im AT nicht gut getroffen. Ähnliches gilt für die meisten deutschsprachigen Artikel



über "Begehren, Begierde", da diese oft auf dem ThWNT aufbauen (124). Um vieles besser und positiver ist die Arbeit von GALOPIN/GUILLET im "Vocabulaire de Théologie biblique" (125). Gerade diese Studie kann durch das, was wir in Bezug auf Ben Sira zu sagen haben, noch ergänzt werden. Das Begehren wird bedingt verneint in Bezug auf die Habe einer Frau und in Bezug auf stattliche Kinder. Anmut und Schönheit werden bejaht und verneint zugleich, d.h. ihr Wert wird positiv gewürdigt, doch wird der Leser über sie hinausgeführt. Nur etwas gibt es, was wiederholt ohne jede Einschränkung mit ganzer und grenzenloser Leidenschaft erstrebt werden soll: Es ist die von Yahweh kommende Weisheit selbst. Das wird mit intensiven Verbalformen deutlich ausgedrückt. Im Neuen Testament gibt es nur eine einzige Stelle mit einer intensiven Form von επιθυμειν (Verb + Dativus modi desselben Stammes) mehr und Subjekt ist dort Christus, die menschgewordene Weisheit. Denn er "als die Stunde gekommen war, setzte sich zu Tisch, und die Apostel mit ihm. Da sagte er ihnen: επιθυμια επεθυμησα τουτο το πασχα φαγειν μεθ' υμων ....." (126). Das ist die Vollendung der sirazidischen Linie.

4. PERIKOPE 14,20-15,10

I. DEUTSCHER TEXT (\*15)

- 14,20 "Selig der Mann, der über die Weisheit nachsinnt,  
und über die Einsicht nachdenkt.
- 21 Der richtet auf ihre Wege sein Herz,  
und auf ihre Pfade merkt; indem er ihr
- 22 nachgeht forschend (oder: als Späher?)  
und alle ihre Zugänge belauert.
- 23 Der schaut durch ihr Fenster,  
und an ihren Türen horcht.
- 24 der sich lagert im Umkreis ihres Hauses  
und in ihre Wand seine Pflöcke schlägt (oder: Zeltstricke festmacht?)
- 25 Der sein Zelt an ihrer Seite ausspannt,  
und so ein schönes Heim bewohnt. (oder: und sich niederlässt als guter  
Nachbar?)
- 26 Der setzt sein Nest in ihr Laub,  
und in ihren Zweigen weilt. (oder: übernachtet)
- 27 Der sich birgt in ihrem Schatten vor der Hitze,  
und in ihrer Zufluchtsstätte Wohnung nimmt.
- 15,1 Wer Yahweh fürchtet, tut dies,  
und wer das Gesetz einhält, erlangt sie.
- 2 Sie kommt ihm entgegen wie eine Mutter,  
und wie die Frau der Jugendzeit nimmt sie ihn auf.
- 3 Sie speist ihn mit dem Brote der Klugheit,  
und mit dem Wasser der Einsicht tränkt sie ihn.
- 4 Er stützt sich auf sie und wird nicht wanken,  
auf sie vertraut er und wird nicht zuschanden.
- 5 Sie erhöht ihn über seine Genossen,  
und inmitten der Versammlung öffnet sie ihm den Mund.
- 6 Freude und Wonne lässt sie ihn finden,  
und einen ewigen Namen lässt sie ihn erben.
- 7 Nicht erlangen sie Männer des Truges,  
und Männer des Stolzes schauen sie nicht.
- 8 Fern ist sie von den Frevlern,  
und lügenhafte Männer denken nicht an sie.

- 9 Nicht ziemt sich ihr Loblied im Munde des Bösen,  
denn es ist ihm von Gott nicht zugeteilt.
- 10 Im Munde des Weisen soll erklingen ihr Loblied,  
und wer sie erlangt hat, soll sie lehren." (oder: wer ihrer mächtig ist?)

## II. TEXTKRITISCHES UND FORMALES

### 1. Zu den einzelnen Versen

Da über Gesamtstruktur und Teilstrukturen später gesprochen werden soll, geht es sogleich um textkritische Probleme und um kleine Probleme formaler Art. Vers 14,20. אֲשֶׁרִי אֲנוֹשׁ. Dieser Makarismus wird uns später noch beschäftigen. Die weitaus grösste Zahl aller אֲשֶׁרִי findet sich in den Psalmen. אֲנוֹשׁ kommt nur in der Poesie oder in gehobener Prosa vor. Job (18 Stellen), Psalmen (13 Stellen), und Isaias (achtmal) beherrschen in der hebräischen Bibel das Feld. In Qumran finden sich die meisten Fälle in der Hymnenrolle, ferner an eindrucklichen Stellen der Gemeinschaftsregel (127). SMEND möchte שַׁעֲהִי ändern. Das ist nicht notwendig. Das Verb שַׁעֲהִי ist sehr theologisch, von seinem Gesamtgebrauch in der Bibel her gesehen. Nur acht Fälle sind in der hebräischen Bibel sicher. Das folgende Schema mag einen ersten Einblick bieten:

שַׁעֲהִי in der Biblia Hebraica			
Zahl	Stellen	Subjekt	Objekt
1	Gn 4,4-5	Gott	Opfer
2	Ex 5,9(*)	Israeliten	lügenhafte Reden
3	Is 17,7-8	Mensch	Schöpfer
4	Is 22,4	ihr (Israel?)	Profet (?)
5	Is 31,1	Israeliten	der Heilige Israels
6	Ps 119,117	Psalmist	Satzungen Yahwehs
7	Job 7,19	Gott	Job
8	Job 14,6	Gott	Mensch
(*) In Ex 5,9 ist es der Pharao, der spricht. Darum ist jene Stelle etwas anders geartet als die übrigen.			

Stark verwandt mit Sir 14,20 ist Ps 119,117. Psalm 119 ist ja ohnehin ein weisheitliches Gedicht. ZORELL gibt neben שַׁעֲהִי I (128) separat ein שַׁעֲהִי II und dort nur die Stelle Sir 44,8 als Hapaxlegomenon. Es dürfte sich jedoch um denselben Stamm handeln. Bei Ben Sira liegt Qal nur in 14,20 und Hitpael nur in 44,8 sicher

vor. S liest im ersten Fall  $\lambda\theta\eta\kappa$ , im zweiten  $\lambda\theta\lambda\kappa$ , G hat  $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  und  $\epsilon\kappa\delta\iota\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ . Das Verb  $\eta\gamma\eta$  des ersten Stichos kommt im Sirachbuch wie in den Proverbien dreimal vor (129), nämlich 6,37 - 14,20 - 50,28. Diese Stellen stehen immer in engem Zusammenhang mit dem Erwerb der Weisheit, haben also ein ganz anderes Kolorit als die entsprechenden Proverbienstellen.

Vers 21. Das  $\eta\gamma\eta$  von H ist falsch, ein Substantiv von  $\gamma\eta$  ist hier fehl am Platze. G liest  $\alpha\pi\omicron\kappa\rho\upsilon\phi\omicron\varsigma$ . S hat  $\alpha\beta\alpha$ . G setzt ein Substantiv aus  $\alpha\beta\alpha$  voraus. Das wäre an sich möglich. Aber in Analogie zu Vers 20 darf man hier einen strafferen Parallelismus vermuten. Und wirklich bringt S genau das, was man braucht: "Pfad" =  $\alpha\beta\alpha$ . An unserer Stelle wird eine Verschreibung vorgekommen sein. Das ursprüngliche Wort wäre  $\gamma\eta$ . Der Fehler dürfte, wie SEGAL gut bemerkt, durch Vers 20 verursacht worden sein. Dort steht  $\gamma\eta$  richtig. Formal ist der partizipiale Stil erwähnenswert, der sich bis Vers 27 durchzieht, ausgenommen ist nur Vers 26. Bei Ben Sira fällt öfters der Gebrauch von starken Verbformen auf, z.B. der starke Hifil- und Pielgebrauch. In unserem Vers haben wir gleich ein Hitpolel, in den Versen 22 und 23 dann Piel.

Vers 22. Textprobleme gibt es hier zwei. Einmal fehlt  $\kappa\lambda$  in G und S. In S steht  $\lambda$ . Vielleicht sollte man  $\kappa\lambda$  lesen. Wir behalten aber H. Das zweite, schwierigere Problem steckt in  $\alpha$ . H bietet  $\alpha\beta\alpha$ . S liest  $\alpha\beta\alpha$ , G  $\alpha\beta\alpha$ . Manche glauben, das  $\alpha$  in ein  $\beta$  umwandeln zu sollen. Sie berufen sich dabei nicht ganz zu Recht auf G und S. G kann sehr wohl ein  $\alpha$  voraussetzen, nämlich ein sogenanntes  $\alpha$  essentialis (130). Man müsste dann  $\alpha\beta\alpha$  vokalisieren. Man kann aber, wie SEGAL gut gesehen hat, ruhig  $\alpha\beta\alpha$  lesen und dabei an Stellen wie Dt 16,3 denken. Dort steht: "Eilends bist du herausgegangen aus Aegypten:  $\alpha\beta\alpha$ ".  $\alpha\beta\alpha$  + Substantiv ergeben zusammen einen adverbialen Ausdruck. In diesem Sinne lautet dann die vorgeschlagene Uebersetzung: "Indem er ihr forschend nachgeht". Das  $\alpha\beta\alpha$  hingegen könnte mit "als Späher" wiedergegeben werden. Eine theologisch interessante Frage könnte jene nach dem weisheitlich-theologischen Gehalt von  $\alpha\beta\alpha$  werden, im Zusammenhang mit einigen synonymen Ausdrücken wie  $\alpha\beta\alpha$  und  $\alpha\beta\alpha$ .

Vers 23. Textkritisch ohne Probleme, formal sich mit seiner chiasmatischen Struktur gut einfügend, stellt der Vers diesbezüglich keine Anforderungen.

Vers 24-25. Vers 24 birgt zwei Textprobleme. Einmal schreiben G und S den Plural: "Mauern", während H nur den Singular liest:  $\alpha\beta\alpha$ . H kann bleiben. Die zweite Frage ist nicht ganz befriedigend zu beantworten. Sie lautet: Wie soll man lesen:

$\alpha\beta\alpha$  = "seine Seile" mit H,  $\alpha\beta\alpha$  = "Pflock" mit G oder schliesslich

למנו = "seine Pflöcke" mit S? Man wird wählen, je nachdem, wie man sich die Situation vorstellen kann. Für H spricht der weisheitliche Kontext von Job 4,21: הלא נסע יתרום בם ימותו ולא בחכמה - "Ist es nicht so, dass, wenn ihr Zeltstrick ausgerissen wird, sie dann sterben, aber nicht in Weisheit?". Doch muss man schon hier unter Umständen יתר lesen. Die G Lesart scheint die schwächste von allen zu sein, VACCARI folgt ihr. Wir wählen die dritte Möglichkeit und geben damit S den Vorzug. Auf diese Weise kommen wir in den Kontext von Is 33,20: אהל בל יצען בל יסע יתרחיו לנצח וכל-חבליהו בל-ינתקו - "ein Zelt, das niemals abgebrochen wird, dessen Pflöcke nie herausgerissen werden, dessen Seile niemals reißen". In 25a ist vielleicht das w am Anfang zu streichen. Für b hatte schon SMEND seine Bedenken angemeldet. Er übersetzt: "und Wohnung nimmt im Quartier (ihres Weilers)". Das טוב ist ihm nämlich ein Dorn im Auge. KUHN erwägt die Möglichkeit der Lesart טוב וְשָׁכָה שָׁכֵן טוב - "und bei ihr wohnt als guter Nachbar". Das ist eine Textänderung. Man kann den Gedanken vom "Nachbar" besser und billiger haben. Man muss nur wie ALONSO lesen: "y se acomoda como un buen vicino" = טוב וְשָׁכָה שָׁכֵן טוב. Das ist eine einwandfreie Lesart, ohne Manipulation am Text. Wir möchten allerdings lieber wie SEGAL vokalisieren, nämlich טוב וְשָׁכָה שָׁכֵן טוב. S und die O-Rezension von G haben den Text so verstanden. Die Masse der Codices von G verstand ähnlich, auch sie schreibt καταλυσει εν καταλυματι, nur für טוב hat sie Genitiv plural: αγαθων. שָׁכֵן ist ausserdem belegt in Dt 12,5. Dort wird es gesagt von der Wohnung Yahwehs, vom Tempel oder vom heiligen Zelt. Möglicherweise hat Ben Sira darauf anspielen wollen. Er denkt die Weisheit jedenfalls nicht ungern in liturgischem Milieu, Sir 24,10-12 bezeugt das. Das Bild in den Versen 24-25 ist anfänglich eindeutig vom Nomaden genommen. Er lebt im Zelt. Aber der Weisheitsschüler stellt das Zelt an ein gemauertes Haus. Das ist nicht mehr ganz nomadisch, das sieht eher nach Schulsituation aus oder nach Kult im Tempel oder beides zusammen.

Verse 26-27. Jetzt dient der Baum als Bild, wir werden darauf zurückkommen. Aber es ist dieselbe eigenartige Situation wie in Vv. 24-25. Die Lage wandelt sich. Mit Vogel und Baum beginnt es, dann, *sensim sine sensu*, steht man in einer fast tempelartigen Szene, die kultisch oder lehrhaft oder auf beide Arten zugleich geprägt sein kann. Die Verse sind chiastisch, wie oft in diesem Abschnitt:

Setzt - Laub - Zweige - weilt - sich birgt - Schatten - Wohnung - weilt.  
 1 - 2 - 2 - 1 - 1 - 2 - 2 - 1

In G ist vom Bild fast alles zerstört. Damit sind wir bei den Textproblemen. Für Vers 26 behalten wir H unbedingt. G setzt für "Nest" das Wort "Kinder". Er mag

"Nest" im Sinne von Job 29,18a verstehen: ואמר עם קני אגוע - "ich dachte: inmitten meiner Familie werde ich sterben". Dann wird טאטטון erklärlich. Für "Laub" hat G farblos erklärend nur "Schutz". S liest "seine Hände" für קנו . An diesem Fehler war wohl G ein wenig mitschuldig, wie SEGAL vermutet. In G und S ist יחלון flach mit "wohnen" übersetzt. S gibt עפי mit סהר wieder. Das ist schlecht, denn סהר heisst "Zweig, Ast", nicht "Laub" wie עפי . Für Vers 27 gehen H und S zusammen. Der Text von H ist tadellos. S hat leicht erkennbare Fehler, sie sind erklärt und korrigiert bei SMEND. G dagegen geht einen eigenen Weg. Nach einem Äquivalent von צל sucht der Leser vergebens. Für מעונה , das zweifellos ungefähr "habituaculum" heisst, findet er δοξα . Der Uebersetzer kann durch einen Fehler in einem Manuskript dazu veranlasst worden sein. Wenn statt מעין einmal הדר stand, war leicht eine Verschreibung in הדר möglich. - KUHN hat gegen מעונה Bedenken geäußert. Ihm erscheint "in ihren Wohnungen sich niederlassen" als eine matte Wiederholung. Daher möchte er נעמה annehmen und für יסכן will er יסכן lesen, eine andere Schreibweise für יסכן . So ergibt sich der Sinn: "Der in ihren Annehmlichkeiten sich verpflegen lässt". Das ist eine Verschlechterung, ohne Rücksicht auf die Tradition von H, G und S, ohne Rücksicht auf den Kontext und auf die Geistesart Ben Siras selbst.

Vers 15,1. Dieser Vers ist irgendwie Zentrum der Perikope. Textschwierigkeiten gibt es in H keine. G und S lassen das כ' am Anfang unübersetzt. W.FUSS übersetzt es mit "siehe", also wie ein hinne<sup>h</sup>, er nennt es ein deiktisches כ' . Wir möchten lieber in der Linie von G und S bleiben und dieses כ' als ein כ' affirmationis auffassen. Dazu sagt JOÜON: "Il a la valeur d'un certain, oui faible et doit généralement s'omettre dans la traduction" (131). Statt יהיה übersetzt S אלא, nicht בלא, dergleichen kommt öfter auch bei G vor. In b hat S zu wörtlich übersetzt und damit den Sinn von הדין durch sein מן nicht getroffen, dasselbe ist ihm in Vers 7 unterlaufen. Aus dem H Text ist nicht klar, ob das Suffix bei ידריכנה sich auf תורה oder auf חכמה bezieht. Letzteres hat mehr für sich, denn תפס תורה kann man gut als festen Ausdruck für "Fromme" verstehen, früher waren es konkreter bestimmte Leute. Dass das Suffix wirklich der חכמה gilt, wird von G und S bezeugt, denn sie geben αὐτῇ, beziehungsweise בῷ, was nicht zu σοφός oder בנהמא passt; diese Worte sind in G und S Maskulina. - Interessant ist das Thema von drk im allgemeinen und der Hifilgebrauch des Verbs im besonderen. Der Sinn "erlangen" ist in 15,1 und 15,7 ganz deutlich. In dieser Nuance findet man es sonst weder in der hebräischen Bibel, noch in Qumran. ZORELL gibt mit Recht die beiden Sirachstellen unter einer speziellen Nummer (132).

In ugaritischen Texten<sup>1</sup> kommt die Wurzel drk öfters im Sinne von "Macht" und "Herrschaft" vor, parallel z.B. zu mlk (133). Aber auch die mehr intellektuale Linie wird man nicht ganz ausser Acht lassen dürfen, so heisst ܕܪܟܐ im Syrischen auch "comprendre, s'appliquer, pouvoir" (134) und die dem syrischen Afel und dem hebräischen Hifil entsprechende arabische vierte Form hat bei أَدْرَكَ auch die Bedeutung "comprendre, saisir le sens de quelque chose", ausserdem: "arriver à l'âge de raison (enfant)" (135). Ueber die Probleme rund um die Gottesfurcht informiert HASPECKER (136).

Verse 15,2-6. Ms A und B lesen für H fast genau dasselbe. Mit Ausnahme von Vers 6 finden wir überall chiastische Strukturen. Interessant sind die Verben. Wenn die Weisheit Subjekt ist, d.h. in den Versen 2-3 und 5-6, haben wir starke Verbformen, in V.4, wo der Weisheitsschüler als Subjekt steht, dagegen nur einfache Formen. Wir finden:

Verbformen:	Pi	-	Pi	-	Hi	-	Hi	-	Ni	-	Qal	-	Po	-	Pi	(oder Qal)	-	Hi	-	Hi	
Verse	:	2	-	2	-	3	-	3	-	4	-	4	-	5	-	5		-	6	-	6

G und S stimmen in ihren Texten auf weite Strecken mit H überein. Bei G fehlt in 6a das Verb, und zudem hat er freier übersetzt. S hat in Vers 2 die Verben vertauscht, in Vers 3 ܕܪܟܐ geschrieben, statt eines Synonyms dafür, und in Vers 5 ein überflüssiges ܕܪܟܐ beigelegt. Hingegen bezeugt er in 6a formal die Lesart von Ms B mit ܕܪܟܐ = "sie erfüllt ihn". Die Weisheit ist also auch in 6a Subjekt. Allerdings ist ܕܪܟܐ nicht ܕܪܟܐ, sondern ܕܪܟܐ, wir ziehen hier inhaltlich H vor. Formal ist das tiqtol von Ms B dem yiqtol von Ms A vorzuziehen. Man könnte freilich auch an eine Inkongruenz denken mit defektiver Schreibweise:

ܕܪܟܐ oder ܕܪܟܐ (137), wobei dann trotzdem in Ms A auch die Weisheit Subjekt wäre; jedoch ist ein Fehler in Ms A wahrscheinlicher. Schliesslich soll noch eine gewisse Interpretationsschwierigkeit in 15,2b nicht verschwiegen werden. Man wird den Gedanken nicht ganz los, die Uebersetzung "Frau der Jugendzeit" treffe vielleicht nicht den rechten Sinn. Alle Kommentatoren fassen es als Braut auf, auch hier wurde diese Interpretation als die traditionalere und in diesem Sinn wahrscheinlichere beibehalten. Wer indessen einmal die Verse unter dem Aspekt des Parallelismus membrorum liest, der bekommt doch gewisse Zweifel. In allen anderen Versen herrscht das Prinzip der Synonymie, nur eben in Vers 2 ist dies nicht der Fall. Da mag man sich fragen, ob hier mit "Frau der Jugendzeit" - so haben viele das ܕܪܟܐ wiedergegeben - nicht wie in 2a die Mutter gemeint sein könnte. Der Sinn wird damit nicht reicher, und der Parallelismus wird nicht viel besser. Aber man muss schliesslich auch dann nach dem ursprünglichen Sinn fragen, wenn er

eventuell weniger reich wäre als ein anderer, ebenfalls möglicher Sinn.

Vers 15,7-10. Auffallend ist wieder die sehr starke chiastische Struktur. Wiederum stellen sich für H nicht viele Probleme. Wir lesen in Vers 10 mit Ms B פ' , nicht פה wie Ms A. Mit Ms B geht dort auch S, nur hat er den Plural: מבשר . In Vers 9 liest die von LAGARDE gebotene Ausgabe von S ein מבשר zu viel, in der Mossulausgabe fehlt es zu Recht. G hat in 8a fälschlich ein abstraktes Substantiv: υπερφανια . In Vers 9 steht δυσταλη statt απεσταλη ; und κυριος dürfte falsch sein, da H אל und S אלה lesen. Schliesslich wird auch κυριος in Vers 10 ein Fehler sein. Denn es geht um das Lehren des Weisheitsschülers, oder des Meisters, besser gesagt. KUHN hat vorgeschlagen, in Vers 10 den Text zu ändern. Statt וּמְשַׁל בָּהּ liest er וּמְלַבֵּשָׁה : "wer mit ihm (dem Lobe Gottes) bekleidet (d.h. von ihm durchdrungen) ist, der wird es lernen". Dagegen ist einzuwenden, dass erstens diese Textänderung keine Stütze im Traditionsgut hat. Zweitens passt sie nicht in die Linie von drk - mlk - msl, worauf bei 15,1 hingewiesen wurde. Drittens geht es beim Suffix hier nicht um das Lob Gottes, sondern um die Weisheit (138). Viertens schliesslich ist "lernen" falsch, es muss, wie SMEND (139) und SEGAL richtig sehen, למד Piel stehen, nicht Qal. Man kann sich dann immer noch fragen, ob der Weise oder ob Gott Subjekt sei; letzteres gefällt hier nicht. Mit dem Hinweis darauf, dass G für sein εὐδοσεῖ = "der Herr wird es (das Lob) leicht machen" dll statt lmd las, dürfte KUHN Recht haben, ebenfalls mit dem Hinweis auf לל = "leicht". Aber G ist eben falsch. HASPECKER hat aufgezeigt, dass Ben Sira oft einen Abschnitt positiv - negativ - positiv aufbaut (140). Mit Recht erwähnt er dabei auch 15,1-6.7-9.10. Dieses Schema positiv - negativ - positiv ist schon sehr alt. Man findet es bereits 25 Jahrhunderte vor Ben Sira in einem Pyramidenspruch. Die Rechtfertigung des Osiris und seine Wesenseinheit mit dem toten König wird wie folgt geschildert:

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| 1 "Er lebt,                         | und es lebt auch dieser NN.                          |
| 2 Er ist nicht gestorben,           | und es ist auch nicht gestorben dieser NN.           |
| 3 Er ist nicht zuschanden geworden, | und es ist auch nicht zuschanden geworden dieser NN. |
| 4 Er ist nicht gerichtet worden,    | und es ist auch nicht gerichtet worden dieser NN.    |
| 5 Er richtet,                       | und es richtet auch dieser NN". (141)                |

Dabei sind 1 und 5 formal positiv, 2-4 formal negativ. Inhaltlich sind 1-2 und 4-5 parallel (142).

## 2. Struktur von 14,20-15,10

Es findet sich niemand, der nicht irgendwie diesen Abschnitt als eine spezielle Einheit ansähe. Man ist sich nicht einig darüber, ob Vv. 9-10 noch zur Perikope



gehören. Manche sehen Vv. 9-10 als Uebergangsverse zum Folgenden an. Aber ich meine aufzeigen zu können, dass sie besser zum vorangehenden Stück gehören. Die innere Gliederung der Perikope könnte auf verschiedene Weise geschehen. Im Prinzip genügt es, die Verse 14,20-27; 15,1; 15,2-6; 15,7-9; 15,10 etwas auseinanderzuhalten. Die mittelalterliche Handschrift  $\Gamma^A$  hat vor 14,20: "De viro sancto vel martyre vel confessore vel iusto laus sapientiae" (143). Das ist nicht falsch, aber wenig nützlich.

W.FUSS ist in seiner Arbeit der Auffassung, dass sich auch in unserer Perikope Tradition und Komposition scheiden lasse. Der vorsirazidischen Tradition weist er 14,20-27; 15,2-3.5-6 zu. Ben Sira selber hätte 15,1.4.10 beige-steuert. Die Beobachtungen von FUSS sind methodisch einwandfrei und führen von seiner Warte aus in die genannte Richtung. Eine struktural-formale Betrachtungsweise indes- sen weist andere Wege. Um es gleich zu sagen: Es scheint eher, Ben Sira habe alte Pattern benützt und so ein midraschartiges Gedicht verfasst (144). Es sollen vier Texte vergleichsweise angeführt werden: a) Amenemope, Kapitel 4, b) Jer 17,5-8, c) Psalm 1, d) Sir 14,20-15,10.

a) Amenemope Kapitel 4

Da der Text struktural sehr interessant ist, und eine Uebersetzung nicht alle Elemente genügend herausstellen kann, geben wir den Text zuerst in Umschrift und erst dann deutsch wieder (145).

1. Der transskribierte Text von Amenemope 4:

- 4,1 ir p3 šmm n (=m) hwt ntr  
2 sw mī š3(t) rd m hnty  
3 m km 3t p3yw.f h3c srdm  
4 in.tw phtw.f n(=m) m<sup>c</sup>h<sup>r</sup>m (?)  
5 sw mhw w3wy r st.f  
6 t3 st3 t3y.f krs  
7 gr m3c dī.f sw m ri3t  
8 sw mī š3(t) rd m thnt  
9 sw 3h3h k(3)b.f šmw.f  
10 sw n(=m) - hft - hr n nb.f  
11 dg3w.f bnrw h3ybt.f ndm  
12 in.tw phtw.f m mnw

2. Deutsche Uebersetzung

- 4,1 "Der Heisse im Tempel (II)  
2 Er ist wie ein Baum (III), der gewachsen ist im Walde,  
3 In einem Augenblick verliert er seine Aeste (IX),  
4 und er findet sein Ende im Hafenplätz.  
5 Er wird geflösst weithin von seiner Stelle,  
6 und die Flamme ist sein Grab (IX).

- 7 Der wahre Bescheidene (I), wenn er sich abseits hält,  
8 Er ist wie ein Baum (III), der gewachsen ist im Garten.  
9 Er grünt (IV) und verdoppelt seine Früchte,  
10 er steht seinem Herrn gegenüber.  
11 Seine Früchte (VII) sind süß, sein Schatten angenehm (V),  
12 und er findet sein Ende im Garten (VIII)".

b) Jer 17,5-8

Hier und bei den folgenden Texten genügt die Uebersetzung:

- 17,5a "Verflucht (IX) der Mann (II), der vertraut auf einen Menschen,  
b der setzt Fleisch als seinen Arm,  
c dessen Herz sich von Yahweh abwendet.  
6a Er wird sein wie ein kahler (IX) Strauch (III) in der Steppe,  
b er wird nicht erleben, dass Gutes kommt.  
c Er wird dürre Orte der Wüste bewohnen, ein Salzland, wo niemand weilt (IX).  
7a Gesegnet der Mann (I), der vertraut auf Yahweh,  
b und dessen Hoffnung Yahweh ist.  
8a Er wird sein wie ein Baum (III), der gepflanzt ist an Wasserbächen ..  
b Er fñchtet sich nicht, wann die Hitze kommt, sein Laub (IV) bleibt immer grün.  
c In einem dürren Jahr ist er nicht in Sorge, er hört nicht auf, Frucht (VII) zu bringen".

c) Psalm 1

- 1a "Selig der Mann (I), der nicht geht in den Rat der Bösen, ...  
2a sondern am Gesetz Yahwehs seine Freude hat ...  
3a Er wird sein wie ein Baum (III), gepflanzt an Wasserbächen,  
b der seine Frucht bringt (VII) zur rechten Zeit,  
c dessen Laub (IV) nicht verdorrt,  
d und alles, was er tut gelingt.  
4 Nicht so die Bösen (II),  
sondern sie sind wie Spreu, die der Wind verweht ...  
6a Denn Yahweh kennt den Weg der Gerechten, aber  
b der Weg der Bösen führt ins Verderben" (IX).

d) Sir 14,20-15,10

- 14,20 "Selig der Mann (I), der über die Weisheit nachsinnt ...  
26 Der sein Nest in ihr Laub (III) (IV) setzt, und in ihren Zweigen (IV) weilt,  
27 der sich birgt in ihrem Schatten (V) vor der Hitze ...  
15,6 Freude ... lässt sie ihn finden,... einen ewigen Namen lässt sie ihn erben (VIII).  
7 Nicht erlangen sie (IX) Männer des Truges (II) ...  
8 Denn fern (IX) ist sie den Frevlern ...".

e) Ergebnis aus den vier Texten:

Wir finden überall grundlegend dieselbe Struktur, nämlich eine Zweiteilung, dabei werden die Frommen (I) und die Bösen (II) jeweils genannt. Bei allen Texten

wird der Baum als Vergleich beigezogen (III), bei Ben Sira ist er allerdings als Wohnung der Weisheit oder als Symbol ihrer selbst gedacht. Vom Laub (IV) ist in allen Texten die Rede, vom Schatten (V) direkt bei Amenemope und Sirach. Von den Früchten (VII) reden die ersten drei Texte, bei Ben Sira ist hier die Situation ein wenig anders. Vom gr m3<sup>c</sup> heisst es beim Aegypter: "Er findet sein Ende im Garten"(VIII). Dieses ewige Bleiben im Garten ist nicht weit weg von Sirachs Aussage in 15,6: "Einen ewigen Namen lässt sie ihn erben". Das Nichtbleiben, Nichtbestehen (IX) wird ebenfalls in allen Texten vom Bösen gesagt.

In diesem Sinne lassen sich alle vier Texte nebeneinanderstellen, doch weiterhin gehen Amenemope 4 und Jer 17,5-8 einerseits und Psalm 1 und unser Ben Sira Text stärker zusammen. Beides sind Makarismen, beide haben die Folge positiv - negativ, während der Aegypter und Jeremias die umgekehrte Reihenfolge einhalten. Yahweh und das Gesetz stehen in Psalm 1, wie auch bei Ben Sira im Zentrum. Das Thema vom Weg ist etwas stärker im Psalm, doch unser Autor betont es auch (146). Man wäre versucht, die Ben Sira Perikope einen Midrasch zu Psalm 1 zu nennen. Wenn das nicht zu exklusiv verstanden wird, darf man dies wohl sagen. Doch mögen auch andere Texte an dieser Stelle den Autor beeinflusst haben. Alonso weist auf Parallelen zum alphabetischen Schlussgedicht von Prov 31 hin.

### III. THEMATISCHES

Schon das erste Wort der Perikope, nämlich אִשְׁרֵי ist theologisch interessant. In unserer Perikope preist man einen ganz bestimmten Menschentyp glücklich, den, der bei der Weisheit w o h n e n kann. Von daher interessiert, wie Ben Sira bezüglich "weilen, wohnen" in seinem Buch überhaupt denkt. Im zentralen Vers 15,1 wird vom Gottesfürchtigen und vom חַפֵּץ חַיִּים gesagt, er erlange die Weisheit. So wird man nach dem Sinn von חַיִּים und חַפֵּץ fragen müssen. Dem Weisheitssuchenden wird garantiert, dass er sich auf die Weisheit stützen, auf sie sicher vertrauen könne. Wem traut denn der Sirazide überhaupt? Das Wort בִּטָּח birgt eine kleine Ueberraschung diesbezüglich. - Man betont gerne, wie in der jüngeren Weisheitslehre der individuelle Mensch angesprochen werde. Nun schreibt aber Ben Sira in 15,5 von der "Versammlung". So wird zu prüfen sein, ob darin etwas für unseren Autor typisches enthalten sein könnte. Jedenfalls geschieht in diesem Vers etwas seltenes; die Weisheit öffnet dem Schüler den Mund, ein factum, das theologisch nicht übergangen werden darf. Die zweitletzte Tätigkeit der Weisheit besteht darin, F r e u d e zu schenken. Uns interessiert dabei, ob der

Aspekt dieser Freude derselbe sei, wie in den Proverbien, oder nicht. Als letzte Gabe hat die Weisheit "einen ewigen Namen" bereit. Nun scheint unter den hebräischen Sapientialbüchern nur Ben Sira das Wort **שם** oft zu gebrauchen. Insofern haben wir damit noch einmal ein ihn betreffendes Spezifikum gefunden.

## 1. Makarismen

Es gibt im Proverbienbuch fast ebensoviele Makarismen wie bei Ben Sira.

Prov hat achtmal **אשרי** und einmal **אשר**. Das Sirachbuch hat **אשרי** in H oder setzt es nach G und S voraus in 14,1 - 14,2 - 14,20 - 25,8a - 25,8c - 25,9 - 26,1 - 28,19 - 31,17.18 - 34,8 - 48,11 - 50,28. Das Verb steht oder wird vorausgesetzt in 11,28 - 25,7 - 25,23 - 34,9 - 37,24 - 45,7. Eigentlich von der Weisheit oder vom Lehren sprechen 14,20; 25,9.10 (147); 50,28:

14,20: "Selig der Mann, der über die Weisheit nachsinnt ...".

25,9f: "Selig, wer einen Freund fand, und wer sprechen kann vor ... aufmerksamen Hörern".

50,28: "Selig der Mann, der über dieses (Sirachs Weisheitslehre) nachsinnt ...".

Die Seligkeit erreicht ihren Höhepunkt in der Furcht des Herrn, 25,10b.11. Weisheit und Gottesfurcht stehen aber gerade unter dem Aspekt der Seligkeit beieinander in 25,10: "Wie gross ist der, der Weisheit fand, doch keiner überragt den, der den Herrn fürchtet". Das entspricht ganz den in 1,1-10 vorgefundenen Leitlinien.

## 2. "Wohnen, bleiben"

J.De VAULX schreibt: "Toujours en mouvement, Israël, nomade puis exilé, n'a jamais véritablement expérimenté ce qu'est "demeurer" ... Et pourtant ce peuple, toujours en marche, rêve de se reposer des fatigues du désert: il voudrait s'installer, et vivre en paix dans la terre que Dieu lui a promise ... Au soir de chaque grande étape de son histoire, Israël pense dresser ses tentes pour une "sûre demeure" ... Demeurer est un idéal toujours espéré, mais jamais atteint, qui ne trouvera son accomplissement qu'en Dieu" (148).

Bei Ben Sira findet sich dieses Thema am stärksten in Bezug auf die Weisheit selbst. Die hauptsächlichsten Stellen findet man unter **ליון - חנה - שכך** - **ליון - חנה - שכך** bei H und S, für den verbalen Bereich. Dazu kommen die Substantive **שכך - אהל** bei H, **תעורר** und **תעורר** bei S. **שב** wird nur über das syrische **ܫܒ** von 14,27 einmal indirekt berührt, es tritt in unsere Thematik eigentlich nicht direkt ein. Wir erhalten folgendes Schema: (30,20b<sup>2</sup> und 34,20b<sup>2</sup> sind kontrovers.)

"Wohnen, bleiben" bei Ben Sira (Nr. 1-16: Verb, Nr. 17-22: Substantiv)					
Zahl	Stelle	G	S	H	Textangabe
1	4,13	εισπορευεσθαι	כָּנַח בְּחָכְמָה	כָּנַח	Jünger der Weisheit wohnen im Segen.
2	4,15	κατασκηνουν	כָּנַח	כָּנַח	Sie wohnen in der Weish. Kammern
3	11,34	ενοικιζειν	אָבִיבִיחַ	פָּבַד/כָּנַח	Fremden die Wohnung anbieten ist gefährlich
4	14,24	καταλυσιν	כָּנַח	כָּנַח	Jünger der W. wohnt bei ihr
5	14,25	καταλυσιν	כָּנַח	כָּנַח	" " " " " "
6	14,26	αυλιζειν	בָּנַח	כָּנַח	" " " " " "
7	14,27	καταλυσιν	כָּנַח	כָּנַח	" " " " " "
8	24,4	κατασκηνουν	כָּנַח בְּחָכְמָה	---	Weisheit wohnt in der Höhe
9	24,7	αυλιζειν	כָּנַח	---	Weisheit sucht Wohnung auf Erden
10	24,8	κατασκηνουν	כָּנַח	---	Gott weist ihr Wohnung an
11	27,9	καταλυσιν	כָּנַח	כָּנַח	Vögel wohnen bei ihresgleichen
12	28,16	κατασκηνουν	---	---	Wer Lügner lauscht, wohnt nicht im Frieden
13	36,31	καταλυσιν	lies: חָכְמָה/כָּנַח	כָּנַח בְּחָכְמָה	dem Wohnsitzlosen ist nicht zu trauen
14	43,17	καταλυσιν	---	כָּנַח	???
15	47,12	καταλυσιν	כָּנַח	כָּנַח	Weiser Sohn - in Frieden wohnen (SALOMON)
16	51,23	αυλιζειν	כָּנַח	כָּנַח	Weilet in meinem Lehrhause!
17	14,25	σκηνη	---	אָהַל	Zelt ausspannen bei der W.
18	14,25	καταλυμα	כָּנַח	כָּנַח	cfr. Nr. 5
19	24,8	σκηνη	כָּנַח	---	cfr. Nr. 10
20	24,10	σκηνη	כָּנַח	---	W. dient im hl. Zelt
21	24,15	σκηνη	al.	---	" " " " "
22	50,5	ναος	אָהַל	אָהַל	Simon kommt aus dem hl. Zelt

N.B.: 43,20 scheidet aus, es ist Fehler in G, fehlt in H und S. 6,14 scheidet ebenfalls aus, denn es ist nicht mit SMEND אָהַל zu lesen.

Nr. 14 gibt keine rechte Auskunft, scheidet also praktisch auch noch aus.

Ergebnis: Zunächst ist es eine schlimme Sache um den Mann, der kein Heim hat

36,31. "In Frieden wohnen" bleibt ein Ideal 28,16. Dem Wildfremden die eigene

Wohnung anzubieten, das ist eine gewagte Sache 11,34. Mit dem anschaulichen Spruch

"die Vögel lassen sich bei ihresgleichen nieder", kommen wir schon stärker an den Bereich der Weisheit selbst heran. Einst erstand um Davids willen ein weiser Sohn, der in Sicherheit wohnen konnte 47,12. Die übrigen zehn verbalen Stellen sagen in vielen Variationen immer wieder das eine: Bei der Weisheit, bei ihr allein wohnt man glücklich, in Ruhe, in Frieden. - Einst hatte die Weisheit selber das Problem, wo sie weilen könnte. Da wies ihr Yahweh das Gebiet von Israel an, Jerusalem, das heilige Zelt, den Tempel 24,7-8.

### 3. מצוה und תורה

In seiner Untersuchung über den Strukturwandel der israelitischen Weisheitslehre hat BAUCKMANN (149) schon entscheidende Unterschiede zwischen תורה / מצוה in den Proverbien einerseits und Ben Sira andererseits aufgezeigt. Wir möchten diese Frage nochmals aufgreifen und das Problem in weitere Zusammenhänge stellen.

#### a) מצוה und תורה in Qo, Job und Prov.

1. תורה. Das Wort fehlt bei Qohelet. Job hat es nur in 22,22 und zwar als Tora von Yahweh, aber wahrscheinlich einfach im allgemeinen Sinn von "Belehrung". Die Proverbien weisen ein gutes Dutzend Stellen auf: 1,8 - 3,1 - 4,2 - 6,20 - 6,23 - 7,2 - 13,14 - 28,4 (bis) - 28,7 - 28,8 - 29,18 und 31,26. Wahrscheinlich ist nie das Gesetz Gottes direkt gemeint.

2. מצוה. Job hat nur 23,12. Gemeint sind dort die Gebote Gottes. Qohelet hat 8,5 und 12,13. Die zweite Stelle handelt sicher von den Geboten Gottes, die erste von den Geboten des Königs. In den Proverbien findet sich das Wort zehnmal: 2,1 - 3,1 - 4,4 - 6,20 - 6,23 - 7,1 - 7,2 - 10,8 - 13,13 - 19,16. In den sieben Fällen der Sammlung I ist es die Weisung der Eltern und vor allem des Weisheitslehrers. In den drei Fällen der Sammlung II handelt es sich um allgemeine Weisungen. Jedenfalls bezeichnet מצוה nie die lex revelata, weder als Ganzes, noch als Teil, etwa den Dekalog.

#### b) תורה und מצוה bei Ben Sira

Methodisch und auch von der Sache her empfiehlt es sich, G, S und H zu berücksichtigen (150). Dabei ergibt sich zuerst ein Schema für תורה, dann eines für מצוה.

#### 1. תורה :

תורה bei Ben Sira						
Zahl	Stelle	G	S	H	textkritisch	lex Dei
1	2,16	סומוס	בנהאר	---	+	+
2	9,15	סומוס	אורשאר [העלוא]	(ב) ינוח	-	-

3	15,1	νομος	עבדא	תורה	+	+
4	16,27	κρισις	עבדא	---	-	-
5	17,11	νομος	עבדא	---	+	+
6	19,17	νομος	al.	---	+	+
7	19,20	νομος	העבדא דאמל	---	+	+
8	19,24	νομος	al.	---	+	+
9	21,11	νομος	עבדא	---	+	+
10	23,23	νομος	עבדא	---	+	+
11	24,23	νομος	עבדא	---	+	+
12	30,38	κρισις	עבדא	משפט	-	-
13	31,8	νομος	?	---	+	+
14	32,1	νομος	עבדא	---	+	+
15	32,4	αινεσις	עבדא	---	-	-
16	35,15	νομος	---	---	+	+
17	35,17	συγκριμα	אחזא	תורה	-	-
18	35,18	φοβος	עבדא	תורה	+	+
19	35,24	νομος	אחזא	תורה	+	+
20	36,2	νομος	---	תורה	+	+
21	36,3	νομος	---	דבר	-	-
22	36,3	νομος	---	תורה	+	+
23	38,34	νομος	עבדא	---	+	+
24	39,8	νομος	עבדא	---	+	+
25	41,4	ευδοκια	---	תורה	-	-
26	41,8	νομος	---	תורה	+	+
27	42,2	νομος	---	תורה	+	+
28	45,5	νομος	עבדא	תורה	+	+
29	45,17	νομος	---	משפט	+	+
30	46,14	νομος	עבדא	---	+	+
31	49,4	νομος	עבדא	תורה	+	+

Von den 31 Stellen sind allerdings nur 24 textkritisch haltbar. Dreimal liegt der Fehler in S, zweimal in G und ebenfalls zweimal in H (151). In allen 24 (oder eventuell 23) Fällen handelt es sich dann aber um das geoffenbarte Gottesgesetz. Ob es sich dabei immer, oder wenigstens vorzüglich um das sinaitische Gesetz handelt, das werden wir am Testfall 17,11 prüfen.

## 2. מצוה :

מצוה bei Ben Sira (Die kontroverse Stelle 35,18b <sup>3</sup> ist nicht berücksichtigt)						
Zahl	Stelle	G	S	H	textkr.	lex Dei
1	1,26	εντολη pl (152)	---	---	+	+
2	6,37	εντολη pl	עבדא pl	מצוה sg	+	+
3	10,19	εντολη pl	עבדא sg(pl)	מצוה sg	+	+
4	15,15	εντολη pl	עבדא pl	מצוה sg	+	+
5	23,27	εντολη pl	עבדא pl	---	+	+
6	28,6	εντολη pl	al.	---	+	+
7	28,7	εντολη pl	עבדא sg	---	+	+
8	29,1	εντολη pl	עבדא sg	---	+	+
9	29,9	εντολη sg	עבדא sg	---	+	+

10	29,11	εντολη pl	אֶתְּנָהּ	---	+	+
11	32,2	εντολη pl	שָׁמַרְתָּ sg	---	+	+
12	32,7	εντολη sg	שָׁמַרְתָּ sg	---	+	+
13	35,23	εντολη pl	שָׁמַרְתָּ sg	מצוה sg(1)	+	+
14	35,24	εντολη pl	שָׁמַרְתָּ sg	נִפְשׁוּ ?	+	+
15	37,12	εντολη pl	al.	מצוה sg(2)	+	+
16	39,31	εντολη sg	פְּתַח	צוה	- (formal)	
17	44,20	νομος --	שָׁמַרְתָּ --	מצוה sg	+	+
18	45,5	εντολη pl	om.	מצוה sg	+	+
19	45,17	εντολη pl	שָׁמַרְתָּ pl	מצוה pl	+	+

(1) in Bm 1 pl.

(2) in Bm 2 pl.

Textkritisch fällt eine Stelle aus. Bei 39,31 sind S und H formal im Recht gegen G. Inhaltlich ist kein Unterschied (153). Die 18 restlichen Stellen zeigen wieder dasselbe Bild wie bei תורה: Es handelt sich immer um die Gebote, oder besser um das Gebot (154) Yahwehs. Daran würde auch die kontroverse Stelle 35,18b<sup>3</sup> nichts ändern.

Nun stellen sich aber in Bezug auf die Arbeit von BAUCKMANN (155) einige Fragen. Seine Untersuchung ist genau. Doch vergleicht er nur die Proverbien und Ben Sira. Dann liegt es selbstverständlich nahe, von einem Strukturwandel in dem Sinne zu sprechen, dass Prov die ältere, Sir die jüngere Form darstellen würde. Gerade bei מצוה wird aber die Angelegenheit komplizierter, sobald man Job und Qohelet dazunimmt. Denn in beiden Büchern kommt מצוה als Gesetz Gottes vor, auch "Gebot des Königs" geht in dieselbe Richtung. Nun ist Job wahrscheinlich oder sicher älter als Prov 1-9, welche Sammlung ja die meisten Stellen lieferte! Auch Qohelet kann älter oder wenigstens ebenso alt sein wie Prov I. Dann könnte es ja zutreffen, dass man bei מצוה eher zwei verschiedene, zeitlich sich überschneidende Redeweisen vor sich hätte, die nebeneinander bestanden, aber nicht zugleich bei ein und demselben Autor. Dadurch, dass man weiss, dass das Sirachbuch jünger ist als die Proverbien, ist noch nichts über die Formen darin gesagt. Einzelne oder selbst viele können unter Umständen trotzdem älter sein.

Nach Sir 1 und 24 und anderen Texten ist die Weisheit in der ganzen Welt. Nach Sir 24 und anderen Stellen kann die Weisheit mindestens teilweise der Torah gleichgesetzt werden. So müsste letztere denn wie erstere schon am Schöpfungsmorgen zugegen sein. Im Rabbinismus liegt später dieser Gedanke offen vor. Man braucht nur auf den Ausspruch hinzuweisen: "Gott blickte in die Torah, und er erschuf die Welt" (156). Das hätte Ben Sira noch nicht oder nicht mehr gesagt. Einmal wenigstens sind die drei Themen "Weisheit - Gesetz - Schöpfung" nahe beisammen (in 17,11), und man wird sich fragen müssen, wie sie sich verhalten. Vor allem



wäre hier die Relation von תורה und Schöpfung interessant. Denn davon kann es zum Teil abhängen, wie wir einige Passagen und Abschnitte in den Weisheitsperikopen interpretieren werden. Man muss wohl dafür erst einmal wissen, von welchem Menschen und von welchem Gesetz Ben Sira in 17,8-10 und vor allem in 17,11-14 eigentlich redet. Einige Hinweise finden sich in den Kommentaren:

ALONSO: "La experiencia historica se proyecta hacia la creacion, y la situacion de Adan viene descrita como alianza con ley y mandamientos. Y la promulgacion de dicha alianza sucede, como en el Sinai, manifestandose la gloria y la voz de Dios" (157).

HAMP: (Zu 17,11) "Schon 8-10 handelten nicht mehr vom Menschen allgemein, sondern vom Frommen. So kommt Ben Sira vom Naturgesetz auf das mosaische Gesetz, von der natürlichen Offenbarung auf die Übernatürliche zu sprechen. Weisheit = Tora".

PETERS: (Zu 17,11) "Der Vers handelt vom mosaischen Gesetz, nicht vom Naturgesetz". Ähnlich SMEND.

SEGAL: (Zu 17,8-9) "In diesen Versen spricht Ben Sira über den Menschen im allgemeinen, ohne einen Uebergang zu setzen, und ohne seine Worte auf die Israeliten einzuschränken ... Wurde nicht die Welt auf Israel hin geschaffen, dem die Torah gegeben wurde?".

VACCARI: (Zu 17,13) "Sie haben gesehen: Im Paradies auf Erden, Gn 2, sie haben gehört: Auf dem Sinai, Ex 19".

HAMP und SMEND haben die Situation nicht gut überschaut; auch der von PETERS angegebene Unterschied lässt sich so nicht aufrecht erhalten, er ist scholastisch. Man mag ebenso wenig mit VACCARI in ein und demselben Vers auf die genannte Weise Paradies und Sinai vereinigt sehen, obwohl die Idee an sich etwas Richtiges hat. Es geht wirklich um alle Menschen, wie SEGAL gut sieht. Statt auf den Gedanken von der Weltschöpfung um Israels willen einzugehen, wird man aber besser mit ALONSO ungefähr sagen: Die Szene ist ganz Schöpfung der Welt, doch die Topoi sind aus der Sinaitradition genommen.

Und nun kommt die Frage, um was für ein Gesetz es sich handle in den Abschnitten von denen in dieser Arbeit hauptsächlich die Rede ist. Konkret betrifft das die Stellen 15,1 - 19,20.24 - 24,23 - 38,34 - 39,8 von תורה her und 1,26 und 6,37 von מצוה her. Mit Ausnahme von 24,23 besteht kein Grund, die Bedeutung auf eine erst am Sinai ergangene Torah einzuengen. Die Torah kann von der Schöpfung an begonnen haben. Für ein Verständnis von 24,23 muss man 45,5cd und 45,17ab zuziehen. 45,5cd: "Und er (Gott) legte in seine (des Moses) Hand das Gebot, die Lehre des Lebens und der Einsicht, damit er lehre ...". 45,17ab: "Und er (Gott) gab ihm (Aaron) seine Gebote ... dass er lehre ...". Praktisch erhalten Moses und Aaron den gleichen Auftrag, nämlich ein munus docendi. Dass mit Moses etwas ganz Neues angefangen habe, davon steht bei Ben Sira nichts. Dasselbe gilt nun für

Sir 24,23: "Dies alles ist das Gesetz, das uns Moses gebot". Nichts weist daraufhin, dass nicht auch die Torah schon von Anfang der Welt und der Menschen an da war. Dann stellt sich das Problem ein wenig anders, als FUSS es formulierte (158). Wir halten aber auch nicht mit BAUCKMANN (159) die Unterscheidung von consilium und praeceptum für relevant, sondern das Hineinstellen der Torah in die Schöpfungsordnung als deren Ziel und mindestens zum Teil auch als deren Anfang. In diesem Sinne würde man durchaus mit BAUCKMANN sagen, Ben Sira habe dem Gesetz die altgewohnte Frage eines Weisheitslehrers aufgedrückt (160). Jedenfalls kommt die Torah von Yahweh, wie auch alle Weisheit nur von Gott her ist.

#### 4. "Vertrauende Sicherheit"

Es ist klar, dass der Mensch Sicherheit braucht, etwas, oder jemanden, worauf er sich verlassen kann. Es ist ein Problem der Weisheit, zu suchen, wo man diese Sicherheit finde.

Ben Sira hat auf diese Frage eine eigene Antwort bereit. Es dürfte zu deren Herauskrystallisierung genügen, den בטה -Stellen und wenigen Synonymen im Sirachbuch ein wenig nachzugehen:

בטה / יושע im Sirachbuch (ohne Hifil und ohne Substantiv)						
Zahl	Stelle	G	S	H	pos. oder neg. Form	Objekt
1	2,10	ἐμπιστευεῖν	בטה	---	+	Yahweh
2	5,1	ἐπεχειν (1*)	בטה	יושע	-	Reichtum
3	5,5	αφοβον γενεσθαι	בטה	בטה	-	Verzeihung
4	5,8	ἐπεχειν	בטה	בטה	-	Schätze
5	6,7	ἐμπιστευεῖν	בטה	בטה	-	neuer Freund
6	13,11	ἐπεχειν	בטה	בטה	-	Machthaber
7	15,4	ἐπεχειν	בטה	בטה	+	Weisheit
8	15,4	ἐπεχειν	בטה	יושע	+	Weisheit
9	16,3	στηριζειν	בטה	בטה	-	böse Kinder
10	31,2	ἐπεχειν	בטה	---	-	Träume
11	31,18	ἐπεχειν	בטה	---	+	Yahweh
12	32,15	ἐπεχειν	בטה	בטה	-	Opfer ohne Recht
13	34,6	al.	בטה	בטה	Spezialfall	Perlen
14	35,21	πιστευεῖν	בטה	בטה	-	Weg
15	35,24	πειθεῖν	בטה	בטה	+	Yahweh
16	37,11	ἐπεχειν	al.	---	-	Menschengruppen

1\* für 5,2a cfr. das Folgende.

בטה in 47,12 ist Substantiv und fällt daher hier weg. Auch בטה Hi in 13,6 und 20,23 gehören nicht in unsere Thema. Das בטה der Hilfslisten bringt nur noch 5,2 und 38,21, beides Stellen ohne neue Aspekte, auch בטה bringt nichts ein.

Bei  $\text{ישע}$  hat man auch vielleicht noch andere Formen. Hier ist nur auf Nifal Rücksicht genommen. Bei  $5,2a^1$  hat man möglicherweise noch eine echte Stelle; sie ist aber dann jedenfalls negativ. Die Tabelle gibt jene Stellen, an denen  $\text{בטח}$  oder  $\text{ישע}$  stehen oder nach S, beziehungsweise nach G vorzusetzen sind. Dabei ergeben sich zehn (oder im Falle einer Echtheit von  $5,2a$  elf) Stellen, die "negativ" sind. Das heisst, sie lauten  $\text{אל בטח}$  oder ähnlich, sie negieren dem betreffenden Objekt den  $\text{בטח}$ -Wert. 34,6 ist positiv der Form nach, in der Aussagebewertung aber negativ, es bildet einen Spezialfall. Nur fünf Stellen sind positiv, und diese gehen ausschliesslich auf die Weisheit und auf Yahweh selbst. Das überrascht ein wenig. Eigentlich würde man doch erwarten, dass ein Mensch, z.B. ein Freund oder eine gute Frau durchaus Objekte von  $\text{בטח}$  sein könnten. In den Proverbien wäre das möglich. So vertraut dort der Mann der tüchtigen Frau, cfr. Prov 31,11. Dasselbe würde wohl von  $\text{חסה}$  gelten. In den Proverbien ist es wahrscheinlich so, dass sich der Gerechte in seiner Unschuld, seiner Redlichkeit bergen kann, Prov 14,32 nach der griechischen und syrischen Uebersetzung. Bei Ben Sira ist neben Yahweh in 51,8 ausschliesslich die Weisheit Objekt für  $\text{חסה}$ , 14,27. Es sei hier auf 6,37 verwiesen, wo bei  $\text{איה}$  eine ähnliche Entdeckung gemacht wurde: Auch  $\text{איה}$  wurde positiv nur von der Weisheit (und damit indirekt auch von Yahweh) gebraucht. So kommt denn alle Sicherheit von der Weisheit, alle Weisheit aber von Gott.

##### 5. "Gemeinde, Versammlung"

a) Man kann vergleichshalber die Lage in den übrigen Weisheitsbüchern prüfen. In Qohelet und Job finden wir  $\text{קהל}$  und  $\text{עדה}$  überhaupt nicht, auch in der Weisheit Salomons zeigt sich kein griechisches Aequivalent. In den Proverbien kommt  $\text{קהל}$  nur dreimal vor,  $\text{עדה}$  sogar nur einmal, zusammen mit  $\text{קהל}$ . In 5,14 und 26,16, aber auch in 21,16 übt die Versammlung eigentlich nur eine strafende Rechtsprechung aus.

b) Anders bei Ben Sira. Wir berücksichtigen  $\text{ἐκκλησία}$  und  $\text{συναγωγή}$  aus G,  $\text{קהל}$  aus S,  $\text{עדה}$  aus H. Dabei fällt 6,34 aus schon im textkritischen Abschnitt zur Stelle erwähnten Gründen aus. Ebenfalls zu streichen sind 34,3 und 43,20. An beiden Stellen lesen H und S (161) anders, richtiger.

"Gemeinde, Versammlung" beim Siraziden					
Zahl	Stelle	G	S	H	Text
1	1,30	$\text{συναγωγή}$	$\text{קהל}$	---	... dass nicht der Herr dich in der <u>G.</u> stürzt ...
2	4,7	$\text{συναγωγή}$	$\text{קהל}$	$\text{עדה}$	Mach dich beliebt bei der <u>G.</u>

3	7,7	πληθος	κθενω	πτυ	Setz dich nicht ins Unrecht bei der <u>G</u> .
4	7,7	οχλος	κθ	πληρ	Bring dich nicht zu Fall vor der <u>V</u> .
5	7,14	πληθος	κθενω	πτυ	... keine ... Reden in der <u>G</u> . der Fürsten
6	15,5	εκκλησια	κθενω	ληρ	In der <u>V</u> . öffnet sie ihm den Mund
7	16,6	συναγωγή	κθενω	πτυ	Ueber der <u>G</u> . der Gottlosen ... Feuer
8	21,9	συναγωγή	al.	---	... Werg ist die <u>G</u> . der Gottlosen
9	21,17	εκκλησια	κθενω	---	Man sucht den Mund des Weisen in der <u>V</u> .
10	23,24	εκκλησια	κθενω	---	Ehebrecherin wird der <u>V</u> . vorgeführt
11	24,2	εκκλησια	κθενω	---	In der <u>V</u> . Gottes öffnet sie ihren Mund
12	24,23	συναγωγή	κθενω	---	... Erbteil für die <u>G</u> . Jakobs
13	26,5	εκκλησια...	κθενω	---	Ueble Nachrede und Volksauflauf
14	30,27	εκκλησια	κθενω	ληρ	Vohrsteher der <u>V</u> . horchet auf!
15	34,11	εκκλησια	κθενω	ληρ	Sein Lob verkündet die <u>V</u> .
16	38,33	εκκλησια	κθενω	---	In der <u>V</u> . ragen sie nicht hervor
17	39,10	εκκλησια	κθενω	---	Sein Lob verkündet die <u>V</u> .
18	41,18	συναγωγή	---	πτυ	Schäme dich vor der <u>G</u> . der Gesetzesübertretung
19	42,11	εκκλητος	κθ	πληρ	Volksauflauf
20	42,11	πληθος	κθ	πτυ	Sie soll dich nicht beschämen bei der <u>G</u> .
21	44,15	λαος	---	πτυ	Von ihrer Weisheit erzählt die <u>G</u> .
22	44,15	εκκλησια	κθ	ληρ	Ihr Lob verkündet die <u>V</u> .
23	44,19	πληθος	κθενω	γμοη	Abraham ... Vater einer Menge ...
24	45,18	συναγωγή	κθενω	πτυ	die Rotte des Korach
25	46,7	εκκλησια	κθ	ληρ	Aufruhr der <u>V</u> .
26	46,7	λαος	κθενω	πτυ	Sie wandten den Zorn ab von der <u>G</u> .
27	46,14	συναγωγή	κθενω	πτυ	Im Auftrag Yahwehs berief er die <u>V</u> .
28	50,13	εκκλησια	κθ	ληρ	Feueropfer ... vor der ... <u>V</u> . Israels
29	50,20	εκκλησια	---	ληρ	Er erhob seine Hände über die ... <u>V</u> . Israels

Anmerkung: 11,6d in Ms B ist zu unsicher, obwohl dort ληρ feststeht.

In G erhält man 29 Stellen, die sich verteilen auf 14 εκκλησια, 8 συναγωγή, 4 πληθος und dreimal ein je anderes Wort. In der syrischen Uebersetzung haben wir 25 vergleichbare Stellen: 19 κθενω, 3 κθ und drei je andere. Die 20

vergleichbaren Stellen aus H ergeben: 9 (ה)להק , 10 הַדַּע und eine andere. Es lässt sich also ungefähr sagen, dass S fast nur קִהַלִּים liest, wogegen H und G je zwei Wörter gebrauchen: להק und הַדַּע, εκκλησια und συναγωγη . S hat noch wenige קָהָל, G wenige πληθος . Merkwürdigerweise übersetzt G ein להק immer mit εκκλησια , הַדַּע dagegen nie. Nun gehen zwar alle εκκλησια der LXX auf להק zurück, aber dass להק nur so übersetzt wird, ist dem Sirachbuch eigen. Dies besonders, wenn man bedenkt, dass die LXX etwa bei Ezechiel in neun von zehn Fällen ein להק mit συναγωγη wiedergibt. הַדַּע wird von G meist mit συναγωγη, bisweilen auch mit πληθος oder λαος übersetzt. Inhaltlich stellt man zwischen להק und הַדַּע praktisch keinen Unterschied fest. S konnte also ruhig für beide קִהַלִּים schreiben.

#### Theologisches Ergebnis:

Es gibt zunächst verschiedene Arten von Gemeinschaften: Jene der Bösen, z.B. die Gemeinschaft der Gottlosen 10,6; 21,9, die Rotte Korachs 45,18. Aber meist ist es die Versammlung Israels oder die Versammlung der Stadt. Diese kann richterliche Funktionen ausüben, S hat diesen Gedanken in 7,7 mit קָהָל gut ausgedrückt. Denn an jener Stelle obliegt es der Gemeinde, über Recht und Unrecht zu entscheiden. In manchen anderen Fällen ist es die religiös-politische Gemeinschaft im allgemeinen. Dann und wann liegt der Hauptakzent ausgesprochen auf dem liturgischen Moment, so in 50,13 und 50,20. Interessanterweise wird direkt nur eine einzige aktive Tätigkeit der Gemeinde oder Versammlung als solcher erwähnt, dies aber gleich mehrmals: Die Versammlung verkündet das Lob des Weisen, preist den Gerechten: 34,11: "Sein Lob verkündet die Gemeinde". 39,10: "Seine Weisheit preist die Gemeinde und sein Lob verkündet die Versammlung". 44,15: "Von ihrer Weisheit erzählt die Gemeinde, und ihr Lob verkündet die Versammlung". Auch die Weisheit selbst ist aktiv in der Versammlung. Einmal öffnet sie dem Weisen dort den Mund 15,5. Dann öffnet sie ihren eigenen Mund, allerdings in der Versammlung Gottes, im Kreise der himmlischen Geister, im Kronrat Yahwehs 24,2. Als Gemeinschaft ist Israel erberechtigt von Seiten Yahwehs. Das Erbe ist das Gesetz, das uns Moses gebot 24,23. Seine eigene Rolle in der קָהָל schätzt Ben Sira in profetischer Zuversicht nicht eben niedrig ein: "Höret auf mich, ihr Fürsten des Volkes, und ihr, Vorsteher der Gemeinde, horchet auf!" 30,27. Der Autor ist zuversichtlich, denn er glaubt und spricht es aus: "Der Mund des Weisen wird in der Versammlung gesucht" 2,17.

#### 6. Zum Gebrauch von קָהָל bei Ben Sira

Was dieses Verb קָהָל angeht, so hat man mit hinreichender Sicherheit folgende zehn Stellen bei Sir (4,31 und 42,6 sind kontrovers; 34,7 eine eigenartige Lesart von

Bm und damit zu kontrovers):

פּוֹמ in Sirachbuch					
Zahl	Stelle	G	S	H	Inhaltsangabe
1	15,5	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	פּוֹמ	Die Weish. öffnet dem Schüler den Mund
2	20,15	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	---	Der Tor öffnet den Mund wie ein Herold
3	22,22	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	---	Wer gegen den Freund den Mund öffnet...
4	24,2	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	---	Die Weisheit öffnet ihren Mund
5	26,12 <sup>(bis)</sup>	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	---	Der Durstige öffnet den Mund, die Dirne den Köcher ...
6	29,24	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	---	Der Fremdling darf seinen Mund nicht öffnen
7	34,12	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	פּוֹמ	Der Geladene öffne nicht den Mund weit
8	39,5	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	---	Der Weise öffnet den Mund im Gebet
9	51,19	עֲפֹתָא	פּוֹמ	פּוֹמ	Ben Sira öffnet die Tore der Weisheit
10	51,25	אָפּוֹלעט	פּוֹמ	פּוֹמ	Ben Sira öffnet seinen Mund

Ergebnis: פּוֹמ / פּוֹמ wird fast nur vom Öffnen des Mundes gebraucht. Nur in 51,19 wird gesprochen von den Toren der Weisheit, welche Ben Sira öffnet. Einmal noch, in 26,12<sup>c</sup> ist die Rede vom Öffnen des Köchers, doch wird an dieser Stelle ein Vergleich über das Öffnen des Mundes weitergeführt. In den Proverbien hat man פּוֹמ viermal, immer mit "Mund" als Objekt. Subjekt sind dort zweimal Lemuel, einmal der Tor und einmal die weise Frau.

Eigentlich neu ist die Aussage von 15,5. In der hebräischen Bibel ist ein transitives פּוֹמ zusammen mit פּוֹ als Objekt selten. In der protokanonischen Weisheitsliteratur fehlt es ganz. Im Übrigen hat man nur folgende Stellen: Yahweh öffnet den Mund einer Eselin, damit sie sich wehren kann, Num 22,28, den Mund Ezechiels, damit er rede, Ez 33,22 und 3,27 (162). Dazu kann man mit פּוֹ Ps 51,17 nehmen: "Öffne meine Lippen, so wird mein Mund dein Lob verkünden". Jedenfalls ist immer Yahweh Subjekt, wenn פּוֹ transitiv mit dem Objekt פּוֹ ( פִּי ) gebraucht wird. Das-selbe gilt von Qumran, wo 1QH 10,7 und 12,33 zu vergleichen sind. Vom ersten Fall soll hier der Kontext strukturiert gegeben werden: 1QH 10,5-8:

"Aber <u>ich</u> bin Staub und Asche,	
wie soll ich denken,	ohne dass du willst,
" " " planen,	" " " einverstanden bist,
" " " feststehen,	" " " mich hinstellst,
" " " klug sein,	" " " (es) geformt hast,
" " " reden,	" " " <u>den M u n d mir öffnest,</u>
wie soll ich antworten,	ohne dass du mich verständig machst?

Siehe du bist der Fürst der Göttlichen, der  
König der Verherrlichten, der  
Herr jeglichen Geistes und  
Herrscher über jedes Werk" (163).

In Qumran und in den Beispielen der Biblia Hebraica ist es Yahweh, der den Mund jemandem öffnet. Bei Ben Sira dagegen wird es von der Weisheit gesagt, die Dienerin, ja fast Priesterin Yahwehs ist, wenn einige Texte in Kapitel 24 und 4 richtig interpretiert wurden. Man kann sich in diesem Zusammenhang fragen, ob nicht eine gewisse ferne Parallele vorhanden sei zum ägyptischen Mundöffnungsritual, einer für den Toten wichtigen Zeremonie. Denn "As a result of this ritual complex the dead man is separated from his position in this world and during the ritual actions he is leading a marginal existence, he does not belong anywhere, not fully on the earth, neither does he fully belong to the world beyond. Only when the ritual of "Opening the Mouth" has been performed has his position ultimately been fixed in the beyond" (164). In einem der Texte lauteten dabei die Worte des Priesters: "Ich öffne deinen Mund, damit du mit ihm redest, deine Augen, damit du Re siehst, deine Ohren, dass du Verklärungen hörst, dass du Beine habest zum Gehen, dein Herz und deine Arme, um die Feinde abzuwehren" (165). - Auch der Gedanke an eine Einsetzung ins Amt des Weisheitslehrers liegt in Sir 15,5 nahe.

#### 7. "Freude" als sirazidisches Thema

- a) Auch in den Proverbien ist oft von der Freude die Rede, vielleicht öfter als bei Ben Sira. Doch die Akzente sind verschieden. Prov insistiert stärker auf der innerweltlichen, zutiefst freilich auch nur dem Frommen zukommenden Freude. Man möchte sagen, die Proverbien seien in dieser Angelegenheit etwas weniger direkt theozentrisch, aber nicht weniger religiös. Letzteres zeigt schon die im Spruchbuch häufige Verknüpfung von שמחה mit פִּרְיוֹן.
- b) Aber die Schilderungen beim Siraziden erscheinen uns farbiger und konkreter, stärker direkt mit Yahweh und der Weisheit verbunden. Jedenfalls sind es viel weniger, als man das eigentlich in einem Weisheitsbuch erwarten sollte, die irdischen Werte, aus denen die Freude quillt. Diese sind zwar auch da, ganz positiv, aber dahinter steht gleich mehr oder weniger deutlich Gott, deren Schöpfer (166). Zunächst preist Ben Sira allgemein die Freude: "Herzliche Freude ist für den Menschen Leben, und Frohsinn des Menschen verlängert seine Tage" 30,22. Nur die schlechte Freude bleibt verwehrt 19,5. Im Übrigen soll man den Nächsten nicht verachten, wenn er etwas stark fröhlich ist 34,21. Im Gegenteil, der Gastgeber soll seine Sache beitragen 35,2, allerdings nicht bis zur Ausgelassenheit 18,32. Eine Quelle edler Freude ist der Wein 34,27-28. Dabei wird bezeichnenderweise gleich gesagt, er sei zur

Freude g e s c h a f f e n. Man hat also wieder die typisch sirazidische Linie; irdische Schöpfung - Freude - von Gott. Der Wein erfreut zwar das Herz, aber mehr noch bewirkt das die Liebe vertrauter Menschen 40,22. Ein Quell der Freude sind gut erzogene Kinder: 16,1.2. - 3,5 - 30,1.2.3.5. Selbst Elemente und wilde Tiere freuen sich, wenn Yahweh ihnen einen Auftrag erteilt 39,31. Dann soll der Mensch die Abgaben zu Ehren des Herrn mit Freude entrichten 32,11. Die den Herrn fürchten, sollen auf ewige Freude hoffen 2,9; 1,23. Der Herr wird nämlich nicht säumen, bis er sein Volk durch seine Hilfe erfreut hat 32,25. Die Furcht des Herrn macht froh das Herz, ist Freude, Wonne, langes Leben 1,12. Die Gottesfurcht wird überhaupt mehrmals als Quelle der Freude dargestellt. Ausser auf die bereits genannten Stellen wäre noch auf 26,4 zu verweisen, weil nach jener Stelle eine gute Frau, Quell reicher Freude, nur dem Gottesfürchtigen zuteil wird. - Ein Ohr, das auf Weisheit achtet, erfreut 3,29. Einen solchen Menschen lässt die Weisheit selbst Freude und Wonne finden 15,6; 6,28. Aus dem eigenen Leben darf Ben Sira bekennen: "Wie wenn eine Traube geblüht hat und nun heranreift, freut sich mein Herz an ihr" 51,15. Schliesslich möchte er sich über seine Schule freuen können 51,29.

#### 8. Der "Name" bei Jesus Sirach

a) In Qohelet etwa fehlt  $\square w$  ganz. Job hat das Wort ausser in der Rahmenerzählung nur zweimal, ohne speziellen Akzent. In den Proverbien findet es sich nur sechsmal: 10,7 - 18,10 - 21,24 - 22,1 - 30,4 - 30,9. Dabei ist 30,4 rein didaktisch fragend. In 10,7 und 21,4 wird betont, dass der Name des Bösen nicht bleibt. 21,1 sagt positiv aus, dass ein guter Name besser sei als Reichtum. 18,10 schliesslich bringt die tiefste Aussage: "Der Name Yahwehs ist ein fester Turm". Anderswo bietet ein Autor: "Gib mir nicht ... Armut, damit ich nicht den Namen meines Gottes entweihe" 30,9.

b) Bei Ben Sira ist mit  $\square w$  mehr verbunden. Das Wort lässt sich auch schon an über dreissig Stellen finden.  $\sigma\nu\mu\alpha$  im Index von SMEND genügt, unsere Hilfslisten bieten nicht mehr. Zwei Stellen, 46,1 und 51,3 sind gemäss H und S zu streichen. Bei 23,10 ist  $\sigma\nu\mu\alpha$  Teil einer sekundären Hinzufügung und fällt deswegen zum vorneherein weg. Auch 43,8 ist zu unsicher. Wir versuchen einmal, die  $\square w$  -Stellen zu gruppieren in solche allgemeiner Natur, dann jene, die es mit dem Weisen zu tun haben, darauf die Stellen, die es mit dem Namen Gottes zu tun haben. Es dürfte sich ergeben, dass bei keinem anderen Sapiential-Autor des Alten Testaments dieses Thema so oft und so vielfältig zur Sprache kommt, wie bei Ben Sira.



1. Mehr allgemeine, problemeinführende Stellen:

- a) 40,19: "Nachkommenschaft und Städtebau geben dem Namen Bestand, aber mehr als sie beide eine liebenswerte Frau" (167).
- b) 41,11ff.: "Vergänglich ist der Mensch dem Leibe nach, doch der Name des Frommen wird nicht ausgetilgt. Sei besorgt um deinen Namen, denn er begleitet dich besser als tausend kostbare Schätze. Das Gut des Lebens währt zählbare Tage, das Gut des Namens aber währt unzählbare Tage".
- c) 6,1: "Einen schlimmen Namen und Schmach erwirbt die schändliche Frau".
- d) 22,14: "Was ist schwerer als Blei? - Wie könnte es anders heissen als: der Tor?".
- e) אמר אוהב אני אהבתי אך יש אוהב שם אוהב

Am Text von 37,1 ist kaum zu zweifeln, wohl aber an der Interpretation des zweiten Stichos. G versteht den Vers so: "Jeder Freund sagt: 'Ich bin ein Freund', aber es gibt den Freund, der nur dem Namen nach ein Freund ist". Man könnte den zweiten Stichos jedoch auch etwa wie folgt verstehen: "Doch es gibt den Freund, der wirklich ein Freund ist". SEGAL hat auf diese Möglichkeit hingewiesen. Es mag sein, dass S den Text schon so verstanden hatte: כי זה אהב את שמו וזה אהב את שמו. Im vorausgegangenen Kontext handelte es sich in allen ähnlich strukturierten Versen darum, eine Wahl anzubieten, und zwar nach der Formel: "Jedes ... ist gut, aber das eine ist besser als das andere". Mit dem griechischen Verständnis von 37,1b erhält man eine gewisse Trennung von Name und Wirklichkeit. Ben Sira, ja das Alte Testament überhaupt, intendieren eher das Gegenteil: der Name ist bedeutend und bezeichnend. Noch etwas. Wenn der griechische Text Recht hat, liebt bei Ben Sira hier ein Hinabsteigen de maiori ad minus vor. Doch Ben Sira denkt eher umgekehrt. Er sieht etwas, wertet es positiv, findet dann etwas weiteres und noch besseres, so in 40,18-27, aber auch in 36,23.26; 37,7 (168), wahrscheinlich auch 37,22-23.24-26; 25,7-11.

2. Stellen mit "weise" oder "Weisheit"

- a) 15,6b: "Einen ewigen Namen lässt sie ihn erben".
- b) 37,16: "Wer für das Volk weise ist, gewinnt Ehre, und sein Name bleibt für ein ewiges Leben".
- c) 39,9: "Sein Gedenken hört nicht auf in Ewigkeit, und sein Name lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht".
- d) 39,11: "Nimmt er ein Ende, so genügt sein Name".
- e) 6,22: "Denn כבוד ist wie ihr (?) Name ...".

Wir möchten bezüglich der bisher unter 1. und 2. genannten Stellen nur auf gewisse Parallelen zum ägyptischen k3 hinweisen. GARDINER schreibt bezüglich des k3: "The

term appears to embrace the entire 'self' of a person regarded as an entity to some extent separable from that person. Modern concepts to which that of the k3 occasionally corresponds are 'personality', 'soul', 'individuality', 'temperament'; the word may even mean a man's 'fortune' or 'position': ḫr.n nb t3wy k3.f - 'one whose fortune the Lord of the two Lands made' (169). Was im ägyptischen Text der Herrscher der beiden Länder vollbrachte, das gibt bei Ben Sira die Weisheit, cfr. 15,6. Der eigentlich parallele Terminus für ⲙⲱ wäre aber im Ägyptischen rn.

### 3. Die berühmten "Patres"

- a) 44,8: "Algunos legaron su nombre para ser respetados por su herederos" (ALONSO).

Diese Übersetzungsweise scheint dem Text am ehesten gerecht zu werden.

- b) 44,14: "Ihre Leiber sind in Frieden bestattet, und ihr Name lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht".

- c) 44,11f.: "Die Richter, ein jeder nach seinem Namen ... Möge ... ihr Name ein Nachwuchs sein für ihre Söhne".

- d) 47,6: "Bis zu den fernsten Inseln drang sein Name". Cfr. dazu 4.c.

Diese vier Stellen sagen wenig typisches aus.

### 4. Der Name Gottes

- a) als Objekt des Lobpreises:

aa) 17,10: "damit sie seine Wunder weitererzählen, und seinen heiligen Namen priesen".

bb) 39,15: "Gebt seinem Namen Herrlichkeit, gebt ihm Bekenntnis als Lobpreis".

cc) 39,35: "Nun ... preiset den Namen des Heiligen".

dd) 47,10: "Wenn man seinen (Gottes) heiligen Namen pries ...".

ee) 51,1.11.12.: "Ich will deinen Namen verkünden - loben will ich deinen Namen - ich will den Namen Yahwehs preisen".

- b) als Zeuge beim Eid:

23,10: "Wer oft schwört und den heiligen Namen ausspricht, der wird nicht freibleiben von Sünde".

- c) Gottes und des Volkes Name:

aa) 36,17: "Erbarme dich deines Volkes, das nach deinem Namen genannt ist ...".

bb) 47,18: "Du (SALOMON) wurdest benannt nach dem Namen des Hochgepriesenen, nach dem auch Israel benannt ist".

Die Erklärung geht bei 47,18 nicht sicher auf Yedidyah, wie fast alle Kommentatoren meinen. Man erwartet eher einen Zusammenhang mit שלום. SEGAL weist auf

Ri 6,26: "Gedeon baute dort einen Altar für Yahweh, und er nannte ihn יהוה שלום".

- d) im Sinne von "Auftrag":

36,20: "Erfülle die Weissagungen, die in deinem Namen ergangen sind".

- e) als Segen:

aa) 45,15: "... ihm zu dienen, ihm Priester zu sein, und sein Volk zu segnen בשמו".

bb) 50,20: "Der Segen Yahwehs war auf seinen Lippen,  
des Namens יהוה" durfte er sich rühmen".

Zu 45,15: Entweder ist בשמו zu verstehen als "durch seinen Namen", wobei der Name Medium des Segens, Segensträger ist, oder dann ist es dasselbe wie "in seinem Namen" von 36,20. Das erstere ist wahrscheinlicher.

Zu 50,20: Rühmen: Vielleicht weil nur der Hohepriester diesen Namen aussprechen durfte. So denken BOX/OESTERLEY und bis zu einem gewissen Grade auch SEGAL. Aber es ist fraglich, ob diese Einschränkung zu Ben Siras Zeiten schon bestand. Ben Sira schreibt oft יהוה, womit über die Aussprache allerdings noch nichts entschieden ist. Man müsste sich auch erst klar werden, welcher Name in 23,10 gemeint ist, das Tetragramm oder jede Anrufung Gottes unter jedem Gottesnamen ganz allgemein.

Abschliessend noch einige Bemerkungen über den Namen Gottes als Objekt des Lobes: Der Grund für den Lobpreis des Namens Gottes liegt nie in Gott als dem Erlöser, sondern in Gott als dem Schöpfer (170). 51,1-12 bildet nur scheinbar eine Ausnahme.

5. PERIKOPE 19,20-24; 20,27-31; 21,11-28

In diesem Abschnitt werden Perikopen behandelt, die nicht im Zentrum unseres Interesses stehen. Zwei davon umfassen nur wenige Verse. Und doch müssen auch diese eher peripheren Abschnitten angehört werden. Selbst wenn damit nur eventuellen Missverständnissen vorgebeugt würde, wäre die Mühe nicht vergebens.

A. 19,20-24

I. DEUTSCHER TEXT

- Vv. 20 "Alle Weisheit ist die Furcht des Herrn,  
und alle Weisheit (oder: Einsicht) ist die Gesetzeserfüllung.  
22 Es ist nicht Weisheit das Verstehen der Schlechtigkeit,  
und es ist nicht Einsicht der Rat der Sünder.  
23 Es gibt eine Schlaueheit, die abscheulich ist,  
und es gibt den Dummen, der frei ist von der Sünde.  
24 Es gibt den wenig habenden an Erkenntnis, der Gott fürchtet, (S: sich vor  
Sünde bewahrt)  
und es gibt den viel habenden an Erkenntnis, der das Gesetz übertritt".

II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

Wahrscheinlich bilden diese vier Verse formal nur den Anfang einer langen Reihe, in der jede Zeile mit װ oder ןװ beginnt. Man hat hier also nicht eigentlich eine kleine Weisheitsperikope, sondern eher einen Auftakt zum Folgenden. Man kann aus G und S den Text bisweilen nur mehr annäherungsweise erschliessen. Unser kleiner Abschnitt ist somit weder formal noch inhaltlich eine übermässig reiche Fundgrube. Trotzdem musste er behandelt werden. Denn der Leser muss wissen, wie wir diese Verse genau lesen und verstehen wollen, sonst könnte er Widersprüche zu anderen Stellen herauslesen. Dem sollte vorgebeugt werden.

Vers 20. Bei manchen Kommentatoren wird der Vers im Dunkeln gelassen, andere verstehen ihn teilweise falsch. HAMP übersetzt: "Jegliche Weisheit ist Furcht des Herrn, und in jeglicher Weisheit ist Gesetzeserfüllung (eingeschlossen)". Er folgt zu stark G. Das εἰν in b ist überfällig. Von den über zwanzig Stellen, wo H und S gemeinsam gegen G nichts dem εἰν entsprechendes haben (171), fällt wahrscheinlich nur 37,26 zugunsten von G aus. Die anderen Stellen zeigen klar, dass viele εἰν aufs Konto des griechischen Uebersetzers gehen. Die semitischen Sprachen verwenden den

status constructus, oder sonst eine prägnante Form. Bei PETERS hat man den Eindruck, er nehme "alle Weisheit" als Subjekt, "Gottesfurcht" als Prädikatsnomen an (172). Vers 22 rät aber anders. "Verstehen der Schlechtigkeit" und "Rat der Sünder" sind dort zweifellos Subjekt. Ben Sira will nicht sagen: Wenn man Weisheit hat, ist sicher Gottesfurcht dabei und Gesetzeserfüllung. Nein, er meint genau das, was ALONSO als Uebertragung von Vers 20 gibt: "El temor del Senor es sintesis de la sabiduria, complir su ley es toda la sabiduria". Dafür zeugt auch S. Er hat freilich in 20b eher eine Glosse zu a, als den ursprünglichen Sinn von b überliefert. Doch bisweilen kann selbst eine Glosse manches aufhellen. S schreibt für b:  $\text{הַיִּסְדָּה הָאֵלֹהִים מֵאֵל מִן הַבְּרָאָה}$  = "die Gottesfurcht, s i e ist Weisheit". - G hat sicher Recht mit σοφος. In b würde man auf ein Synonym der Weisheit tippen. Da jedoch S und G uni sono jedesmal σοφια /  $\text{הַבְּרָאָה}$  bringen, muss diese Frage vorläufig unentschieden bleiben.

Vers 22. Für dieses negative Gegenstück zu Vers 20 sind sich G und S inhaltlich ziemlich einig. Formal ist der Hinweis von ALONSO zu beachten: "Das hebräische Original verband in dem Vers vier Synonyme der weisheitlichen Welt: Weisheit, Erkenntnis, Einsicht und Rat. Die Qualifikation "Schlechtigkeit, die Schlechten" zerstört diese Wirklichkeit". SEGAL setzt in seiner Rückübersetzung der Reihe nach חכמה - דעה - חכונה - עצה - דעה ein. Wahrscheinlich hat er die richtigen Worte getroffen, der Index von SMEND rät nicht anders (173). Auch die beiden negativen Worte gibt SEGAL mit רע und חסא gut wieder (174).

Vers 23. Die Masse der Codices von G liest πονερια in a. RAHLFS und ZIEGLER haben indes das πανουργια der Lukian-Rezension als Textlesart aufgenommen, vermutlich zu Recht (175). Doch können auch zwei Worte vertauscht worden sein, σοφια aus a nach b und πονερια aus b nach a. Dann wären die codices im Recht. Die jetzige Lesart von G kann nicht beibehalten werden. Oder was soll das bedeuten: "Es gibt eine Klugheit, die abscheulich ist, und es gibt den Dummen, dem die Weisheit fehlt"? So liest G! S verschafft uns eine echte Alternative: "Es gibt eine Klugheit, die Sünde schafft, und es gibt den Dummen, der frei ist von Sünde". Nur mit "abscheulich" mag G den Tenor des Verses besser bewahrt haben, sicher ist es nicht. Natürlich könnte man auch umgekehrt korrigieren, indem man "den Dummen" durch "den Schlaunen" ersetzt. Daran denkt ALONSO. Man stünde durchaus in der biblischen Tradition (176). Aber die innersirazidische Tradition weist für 19,23 den umgekehrten Weg.

Vers 24. Wir folgen formal eher S. Er bewahrt die w' -Form besser. G erhält die wichtigsten Termini hingegen besser. Der Vers schliesst ausgezeichnet ab mit genauer

Parallelele zu 19,20.

B. 20,27-31 (und 41,14-15)

### I. DEUTSCHER TEXT

- Vv. 27 "Der Weise, durch wenig bringt er vorwärts sich selbst, (oder: als gering bezeugt er seine Seele?)  
und der kluge Mann, er gefällt den Fürsten.
- 28 Wer den Acker bebaut, erntet einen hohen Garbenhaufen,  
und wer den Fürsten gefällt, sühnt Unrecht.
- 29 Geschenk und Gabe blenden die Augen,  
und wie ein Maulkorb (oder: Knebel im Munde) machen sie ein Ende der Zurechtweisung.
- 30 Weisheit, die verborgen, und ein Schatz der geheim,  
wozu nützen sie beide?
- 31 Besser ist ein Mann, der seine Torheit verbirgt,  
als ein Mann, der seine Weisheit verbirgt".

### II. FORMALE UND TEXTKRITISCHE ANMERKUNGEN

#### 1. Gesamtstruktur

Wir lesen 3+2 Disticha. Dabei sind die letzten zwei gleichlautend wie 41,14-15, wenigstens in G, nur eine kleine Partikel variiert. S fehlt in Kapitel 41, H hat man in Kapitel 20 nicht. Ben Sira wiederholt an sich nie zwei völlig gleichlautende Distichen, kaum eines, er würde selbst in diesem Fall eine mindestens formal neue Variation bieten. Es scheint darum mit der Textüberlieferung nicht alles zu stimmen. - Drei Möglichkeiten bieten sich: 1. Die beiden Verse stammen aus Sir 20 und sind in 41 eingedrungen, oder 2. das Umgekehrte geschah. Schliesslich können die Verse ursprünglich in H verschieden gelautet haben, G hätte sie dann nivelliert. Wir wollen uns nicht entscheiden, betrachten aber die dritte Möglichkeit als die vorläufig wahrscheinlichste. Formal und inhaltlich bieten die fünf Verse wenig Eigengut, das nicht auch in grösseren Weisheitsperikopen behandelt würde. Und doch: Sie sollen mithelfen, Sirachs Theologie zu zeigen. Da müssen sie erst selber sicher feststehen. Das ist jedoch mindestens für Vers 27 nicht zum vorneherein ausgemacht.

#### 2. Zu den einzelnen Versen

Vers 27. Fürstenhof und Ratsversammlung bilden den Hintergrund. - H fehlt. Da G und

S nicht restlos dasselbe lesen, sind wir zu einer textlichen Untersuchung gezwungen. Der Vers lautet in G:

ο σοφος εν λογοις προαξει εαυτον,  
και ανθρωπος φρονιμος αρεσει μεγαιστασιν.

Als Ueberschrift steht davor: λογοι παραβολων.

In S hat man:

כְּכֹסֵף בְּלִשְׁוֹן חָכָם תִּבְנוּ מִשְׁלָל כֹּסֶף כִּי־אֵין מִלֵּשׁוֹן חָכָם

G: "Der Weise, durch Worte bringt er sich vorwärts, und der verständige Mensch gefällt den Grossen".

S: "Der voll ist von Sprüchen der Weisheit, soll als etwas geringes bezeigen seine Seele, und der weise Knecht wird herrschen über die Grossen".

Sicher ist S zu lang. Die beiden ersten Worte müssen wie bei G einen Titel bilden. S verwechselte מִלֵּשׁוֹן "Wort" mit "voll sein" in H. Oder es liegt ein innersyrischer Fehler vor, man hätte חָכָם nicht als "Wort", sondern als "voll sein" gelesen.

Das Substantiv חָכָם ist wahrscheinlich aus einem ursprünglichen חָכָם umgebildet worden. Der Grund ist einsichtig: Wer חָכָם חָכָם als "wer voll ist von Sprüchen" versteht, der kann ein חָכָם gar nicht brauchen. Ein Substantiv hingegen dient ihm vortrefflich. So biegt er um. Noch ein weiteres spricht für חָכָם = σοφος : In allen 18 Fällen, wo zu σοφος die Wurzel חָכָם parallel-steht, liest man חָכָם . Nur in 20,27 stünde חָכָם . SMEND hat es im Index, in anderem Sinn allerdings, mit einem Fragezeichen versehen (177). Wirklich ist das G im Recht. חָכָם hört sich auch nicht eben vertrauenerweckend an. Schon in 6,19 setzte S ein כ statt ein ח voraus und schrieb entsprechend חָכָם . Dasselbe hat er hier wiederholt. חָכָם (178) ist auf viele Bedeutungen hin offen. Ausser an unserer Stelle findet man es im Index (179) unter ( υπο ) δεικνυμαι , εξ-αγγελλειν , εμβλεπειν , εκχειν . Keine der acht Stellen (180) ist inhaltlich oder textkritisch verdächtig. SEGAL wünscht חָכָם in חָכָם abzuändern. Ausser dem genannten Grund spricht aber auch noch der Umstand dagegen, dass das Verb חָכָם in S ein seltener Gast ist. Im Index von SMEND findet man es nur in 3,1; 44,23 und 48,11. Das Hauptproblem für 20,27a liegt aber darin, dass S חָכָם, G hingegen λογος liest. Diese beiden lassen sich absolut nicht auf einander abstimmen. Dabei steht חָכָם sicherer. Denn von den insgesamt zwölf Stellen (181), wo es sich ausser in 20,27 noch in Parallele zu einem griechischen Wort findet, ist es nie zweifelhaft. In 25,8 gibt es die Vorlage vielleicht etwas frei wieder, im übrigen bezeichnet es genau. Das griechische λογος hingegen steht auf bedeutend weniger sicherem Boden. Mehrmals wurde es wenigstens in einem Teil der Minuskelhandschriften für εργον geschrieben, so in 3,23 und 4,29. Mehrere Stellen lassen

sich finden, wo λογος ein ολιγος ersetzt. In 19,1 z.B. liest G richtig τα ολιγα. Doch die sahidische Uebersetzung hat "diese Worte", was auf ταυτα λογια hinausläuft. In 35,8 steht in einer Minuskelhandschrift λογος für ολιγος. Dieser Vers bietet zudem ein klares Bild der Entstehung einer solchen Verlesung. Der Korrektor von 545 schrieb nämlich εν οληγοις, vorher hatte gestanden εν ολογοις, von da ist der Schritt zu εν λογοις nicht mehr weit. In 20,13 liest G εν λογοις. Nur die Handschrift 235 bietet ein εν ολιγοις. Doch hat gerade sie ein besonderes Gewicht, denn sie gehört mit der Syrohexapla zusammen zur Origenesrezension. S fehlt. Dafür ist für diesen Vers H aus Ms C vorhanden, und H gibt der Minuskel 253 Recht. Der Sinn muss da ungefähr sein: "Der Weise macht sich beliebt mit wenig Worten, aber die Gunsterweise der Toren sind weggeworfen (182). In 20,27 endlich liest die gesamte G-Tradition εν λογοις. So liest auch RAHLFS. ZIEGLER macht hier eine Konjekture und schreibt im Text εν ολιγοις. Bei der Sorgfalt und Gründlichkeit seiner Ausgabe, bei der sehr sparsamen Anwendung von Konjekturen, ist man schon a priori geneigt, den Vorschlag von ZIEGLER anzunehmen. Es sprechen Gründe dafür. Einmal hat ein anderer Kenner der LXX, M.S.SEGAL ebenfalls ολιγοις als echt angesehen. Dann hat S in östlicher (183) und westlicher (184) Ueberlieferung ein ϣις, was dem ολιγοις entspricht. Wir wissen ferner, wie leicht εν ολιγοις in ein εν λογοις verschrieben werden konnte. Schliesslich sei ein inhaltliches Argument genannt. ZIEGLER schreibt (185): "ολιγος ist ursprünglich. Das Ideal des Weisen, vor allem des Redners ist ολιγα, nicht πολλα; sein Motto lautet: εν ολιγοις πολλα (35,8)". Schweigen, wenig reden, gut sprechen, das ist die vom Siraziden vertretene Richtlinie für den Weisen: "Abgemessen will ich meine Erkenntnis kund tun" 16,25, "Mache für deine Worte Waage und Gewicht" 28,25, "Richte deine Worte zurecht" 36,4. Das liegt zudem ungefähr in einer Linie mit dem Ideal vom grw "the silent man", gr "be silent, be quiet, be still (186)" des alten Aegypten. Dass man hingegen durch Worte sich vorwärts bringe, könnte zur Not auch passen, besonders sirazidisch ist es aber nicht. Vers 28. Der bäuerliche Typus kommt wieder zum Vorschein. Vers 29. Würde man das σοφος von G beibehalten, hätte man eine Umklammerung zwischen 29a und 27a. Dagegen spricht aber das Zeugnis von S. Ausserdem ergäbe sich eine zu grosse Uebereinstimmung mit dem Wortlaut von Dt 16,9 LXX und auch zum masoretischen Text jener Stelle. Ganz wörtlich Bibelstellen zu zitieren, ist nicht Ben Siras Art. Verse 30-31. H hat diese Verse nur 41,14-15, dort hat man jetzt auch die Masadarolle. Wir nehmen 20,30-31 und 41,14-15 zusammen.



Vers 20,30 = 41,14. Das לאכל בשח der Masadarolle in 41,14b verstehe, wer kann! Es soll dafür בשחיהם stehen. Die Genizafragmente haben das Bessere bewahrt. Das ב vor שחיהם darf man vielleicht hier wieder einmal als "von, aus" verstehen, entsprechend dem Ugaritischen und einer Reihe von Beispielen aus der hebräischen Bibel. Für beides findet man die Belege bei GORDON (187).

Vers 20,31 = 41,15. G und S, sowie Ms B von H lesen zweimal dasselbe Verb. Die Masadarolle hat in a סמן und nur in b צפן. Der Unterschied ist rein formal (188).

C. 21,11-28

I. DEUTSCHER TEXT

- Vv. 11 "Wer das Gesetz beobachtet, beherrscht seinen Trieb,  
und vollendete Weisheit ist die Furcht des Herrn.
- 12 Wer nicht klug ist, nimmt keine Zucht an,  
aber es gibt eine Klugheit, die viel Bitterkeit bringt.
- 13 Die Erkenntnis der Weisen ist reichlich wie ein Born,  
und sein Rat wie lebendiges Wasser.
- 14 Das Herz des Frevlers ist wie eine rissige Zisterne,  
denn keine Weisheit hält es fest.
- 15 Ein weises Wort, wenn der Weise es hört,  
lobt er es und fügt noch eines hinzu.  
Hört es der Tor, so lacht er darüber,  
und wirft es hinter seinen Rücken.
- 16 Die Rede des Toren ist wie eine Last auf der Reise,  
auf den Lippen der Verständigen aber findet sich Anmut.
- 17 Der Mund des Weisen wird in der Versammlung gesucht, und auf seine  
Worte richten sie ihr Herz.
- 18 Wie ein Gefängnis ist die Weisheit für den Toren,  
und die Erkenntnis ist dem Unvernünftigen wie Bande.
- 19 Wie Ketten an den Füßen ist für den Unverständigen die Zucht,  
und wie Fesseln an der rechten Hand.
- 21 Wie ein goldener Schmuck ist für den Klugen die Zucht,  
und wie eine Spange am rechten Arm.
- 22a Der Fuss des Toren eilt ins Haus,  
23b aber Anstand ist es, dass man draussen bleibt.

- 23<sup>a</sup> Der Tor blickt durch die Tür ins Haus,  
22<sup>b</sup> aber der Kluge schlägt sein Antlitz nieder.  
24 Torheit es es, an der Tür zu horchen,  
doch der Verständige verschliesst seine Ohren.  
25 Die Lippen der Frevler reden in Leidenschaft,  
aber die Worte der Verständigen sind abgewogen.  
20 Der Tor erhebt beim Lachen seine Stimme,  
der Kluge aber lächelt still.  
26 Die Toren haben im Mund ihr Herz,  
die Weisen hingegen im Herzen ihren Mund.  
27 Wenn der Tor einem flucht, der ihm gegenüber schuldlos ist,  
verflucht er seine eigene Seele.  
28 Seine eigene Seele befleckt der Ohrenbläser,  
und wo er weilt, wird er gehasst".

## II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

### 1. Vorbemerkung über die Struktur

Der Abschnitt 21,11-28 hat Anklänge an 14,20-15,10. Motivmässig sind Vv. 13-14 besonders interessant. Im Distichon 20,11 haben wir einen Uebergangsvers, man kann ihn zum Vorangehenden rechnen, wie ALONSO, oder zum Folgenden, mit vielen anderen Kommentatoren. Man könnte auch mit HASPECKER (189) die Zäsur erst zwischen Vers 12 und Vers 13 setzen. Mit Rücksicht auf den Wortschatz von Vers 11 nehmen wir denselben lieber zum Folgenden und damit wird er in die Perikope einbezogen. Der ganze Abschnitt lässt sich kaum bloss auf eine einzige Art gliedern, oder vielleicht überhaupt nicht. Deswegen übersetzt man am besten den gesamten Text ohne Strofeneinteilung.

### 2. Zu den einzelnen Versen

Vers 11. So wie wir ihn lesen, hat der Vers eine chiastische Struktur. Wie in vielen anderen Versen des Abschnitts ist die Wortstellung nicht immer ganz sicher, und der Wortlaut auch nicht. In a muss wohl כבש יצר gestanden haben. יצר ist ziemlich gesichert. S liest in unserem Vers entsprechend רצון, ebenfalls in 15,14 gemeinsam mit H. Ausserdem findet sich יצר noch in 27,6 bei H, in S steht dort רצון = "Gedanke". G hat für b "Vollendung der Gottesfurcht ist Weisheit". So lesen auch PETERS, DUESBERG in der "Bible de Jérusalem", HAMP. Ben Sira redet sicher nicht so. Richtig haben darum SMEND, SEGAL, DUESBERG/FRANSEN in der Garofalo-

Bibel und ALONSO "und vollendete Weisheit (oder: Zucht) ist die Furcht des Herrn". So steht der Vers in einer Linie mit 1,14-18, anderen Stellen in Sir, Prov und Job. Die Gottesfurcht ist bei Ben Sira etwas gegebenes, die Weisheit hingegen muss wachsen im Menschen. Im zweiten Stichos muss entweder חכמה oder ein Äquivalent dafür gestanden haben, SMEND möchte מוסר schreiben. Er sieht im syrischen ܡܘܨܪ einen Anhaltspunkt dafür. מוסר wäre in נחסר verlesen worden. Es stehen einander parallel Gesetzesbeobachtung und Furcht des Herrn, Bezwungung des צר' und vollendete Weisheit oder Zucht. Man müsste wohl bei Ben Sira öfters den ganzen Vers überschauen, und nicht bloss einzelne Stichen abschneiden. HASPECKER schreibt zwar mit einigem Recht (190): "Gottesfurcht ... wird mit Weisheit identisch gesetzt". Man kann indes ebensogut sagen: Die Weisheit wird dem Herrschen über den צר' gleichgesetzt, und Gottesfurcht bedeutet hier soviel wie "Beobachtung der Torah". Diese chiastische Parallele scheint wichtiger und zentraler zu sein, als die andere innerhalb der einzelnen Stichen.

Vers 12. S und H fehlen. Deshalb können wir nichts sagen.

Vers 13. Dieser Vers ist in S besser überliefert. G will ungefähr sagen: Die Erkenntnis des Weisen mehrt sich wie eine Flut. Man kann in a eine quantitative, in b vor allem eine qualitative Beschreibung sehen. Die Erkenntnis des Weisen ist reichlich und mehrt sich noch, 13a, sie ist frisch und spendet Leben, 13b. Mit SMEND sind wir der Meinung, man dürfe κατακλυσμος (= מְבּוּל ) keineswegs annehmen. Am besten liest S. - In b stehen einander gegenüber "Quelle des Lebens" aus G und "lebendiges Wasser" aus S. G ergibt einen strafferen, S einen lebendigeren Parallelismus. Aus der Erkenntnis kommt der Rat, aus dem Brunnen fließt das lebendige, das quellende Wasser. S ist auch ein wenig deutlicher in Bezug auf neutestamentliche Stellen wie Joh 4,12.

Vers 14. Für a wird angenommen, G lese: "Das Innere des Toren ist wie ein zerbrochener Krug". Dann folgen die meisten S. Für "das Innere" ist "Herz" des S sicher besser (191). Bezüglich αγγελιον schreibt SMEND: "Derselbe Fehler Prov 5,15". Dort sollte בור wiedergegeben werden. Gewöhnlich steht dafür λακος, weniger oft βοθρος. Dass αγγελιον hier Fehler ist, ist wahrscheinlich, doch nicht sicher. Nicht sicher, denn das Wort hat schon in zweiter Bedeutung den Sinn von "receptacle, reservoir, bed of the sea" (192), auch "Fischbehälter" kann es heißen (193). Es kann somit in Prov 5,15 und Sir 21,14 auch בור "Zisterne" wiedergeben. Und doch liegt eher ein Fehler vor. G hätte wohl βοθρος schreiben müssen. Er verwendet dieses Wort an mehreren Stellen und trifft dabei mindestens in 21,10 mit dem ܒܪܚܝܐ des Syrers zusammen. Dasselbe Wort hat S an unserer Stelle. Wenn

αγγελον in der ersten Bedeutung von "Krug" gelesen werden soll, ist es unpassend und falsch. Ein zerbrochener Krug erlaubt den Vergleich mit etwas Durchlässigem nicht mehr. Dagegen fügt sich das Bild von einer rissigen Zisterne ausgezeichnet ein. In b liest S "und alle Tage deines Lebens sollst du Weisheit lernen". Das wäre auch nicht so schlecht. Der inhaltliche Unterschied ist klein. Wir folgen G.

Vers 15ab. Wir gehen nach G. S weicht nur wenig ab.

Vers 15cd. In 15c verdient die Lesart von S den Vorzug. Die weise Rede missfällt dem Toren nicht bloss, er macht noch dumme Sprüche dazu. Der Parallelismus wird mit S ein wenig besser als mit G. In ab hat der Weise zwei Handlungen vollbracht: Positive Wertung und eigene Arbeit. Der Tor vollbringt in cd ebenfalls deren zwei: Negative Wertung und Fortwerfen. In 15d scheint G ein treuerer Zeuge zu sein, als S.

Vers 17. In b steht bei S der Ausdruck לבר שם, was = שם לב ist. In 14,21a ist ja G schon bedeutend weniger gut als H und S. Drum verdient S auch hier mehr Vertrauen. - Nach dem Bild von der Reise und der Herberge in Vers 16 folgt nun jenes von der Volksversammlung.

Vers 18. Man geht in a nach S. In b ist eine Konjekture fällig. Weder "Feuerkohlen" von S, noch "sinnlose Worte" von G können ursprünglich sein. - Nach unserer Fassung ist der Vers chiastisch.

Vers 19. Vielleicht bekommt hier doch das παλδεια des G den Vorzug vor dem ברכה des S. Dies für a. In b hat S für χελρ des G mit Recht nichts. Denn für eine semitische Sprache genügt מ'ינה vollauf. Es kann oft mit "Arm" übersetzt werden.

Vers 21. Während Vers 20 wohl in beiden Textzeugen falsch eingeordnet ist, hat 21 in G einen sinnvollen Platz und eine passende Form. S hat die Substantive vertauscht, wie SMEND schon sah.

Verse 22-28 und 20. Der Reihe nach sind Fuss, Auge, Ohr und Mund engagiert. Beim letzteren verweilt man bis 28.

Verse 22-23. Hier muss man die Halbzeilen umstellen, ferner in 22b nach S und in 23 nach G lesen.

Vers 24. In b stand wohl יכבד אזניו "er macht schwer seine Ohren" (SMEND).


Vers 25. S hat den Vers dem Sinne nach gut überliefert.

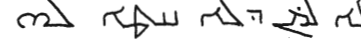
Vers 20. G und S sind sich ziemlich einig, S verdient im Einzelnen den Vorrang.


Vers 26. Der Sinn ist in G sicher gut wiedergegeben. Ob G mit seiner chiastischen Stellung: Mund - Herz - Herz - Mund die ursprüngliche Form bewahrt hat, das ist

eine andere Frage. S lautet: "Der Mund des Toren ist sein Herz, der Mund des Weisen ist in seinem Herzen". In diesem Fall wäre in a das Wort "Mund", in b "Herz" stark zu akzentuieren. Doch hat G mehr für sich. - Nach Ben Siras Wunsch soll der Schüler zu einem überlegenen, massvollen Sprechen kommen, cfr. 28,24-25 und 16,25.

Vers 27. Für b sind sich G und S einig, nicht aber für a. Denn für a liest G εν

τω καταρσθαι ασεβη τον σαταναν . Bei S hingegen finden wir 

 . Der griechische Text scheint sagen zu wollen: Der Böse soll die Schuld für sein Unglück nicht dem Satan zuschieben, sondern bei sich selbst suchen. Andere ändern den Text, indem sie den Artikel weglassen. Man hat dann "einen Widersacher, einen Gegner". Der Sinn könnte sein: Wer einem andern fälschlich flucht, der muss erleben, dass der Fluch sich gegen den richtet, der ihn ausgesprochen hat. Aber die Angelegenheit bleibt problematisch. Indessen hat S: "Wenn der Tor einem flucht, der nicht sündigt gegen ihn ...".

SMEND denkt an ein Schreibversehen in G, dort könnte z.B. jemand ein συνετος in ein σατανας verschrieben haben. KUHN (194) fragt sich, ob etwa ανατιτος ursprünglich gewesen sein könnte. Doch führt diese Spur nicht weiter. Schliesslich liest die spätmittelalterliche Handschrift 743 an unserer Stelle δικαιον und nicht σαταναν . δικαιον wäre ziemlich genau das, was S in negativer Formulierung gibt. G dürfte kaum ursprünglich sein. Zwar schreibt SEGAL mit Recht: "In den Tagen Ben Siras hatte man längst gelernt, das Böse dem Satan zuzuschreiben, cfr. 1 Chr 21,1". Das ist schon gut. Aber hier ist σαταναν ein komisches Hapaxlegomenon (195). Der Gebrauch von  in Qumran täte an sich nichts zur Sache. Doch sei immerhin erwähnt, dass sich das Wort in der Qumranliteratur bisher nicht finden liess. Was aber fordert der Kontext? Dieser verlangt ein Quasisynonym für den Weisen, es mag "der Unschuldige", "der Gerechte" oder ähnlich lauten. Denn von 21,11 an hat man stets die Gegenüberstellung von "Tor" einerseits und "Gebildeter, Besonnener, Verständiger" andererseits. Aus diesen Gründen halten wir S für den Text, der dem Original sinngemäss am nächsten steht. Dabei geht Ms 743 von G in derselben Richtung (196).

Vers 28. G scheint den Vers in einer annehmbaren Form zu bieten. S hat etwas ganz anderes, dessen Ursprung ich mir nicht erklären kann: "Unwillig ist die Seele des Weisen wegen des Toren, weil er nicht weiss, was er ihm sagen soll".

### III. THEMATISCHES

Einige an sich eher thematische Ueberlegungen kamen schon im eher textkritischen Abschnitt zur Sprache, so etwa "der Satan" bei 21,27. Wir möchten nur noch

einiges sagen über das Motiv des

Wassers im Sirachbuch, im Anschluss an 21,13. An sich ist das Wasser unter theologischem Aspekt ein zwiespältiges Ding. Lieblich erfrischend einerseits, kann es andererseits ein Element der Zerstörung werden, drohend, lebenvernichtend, die Menschen strafend. Es wäre nun interessant, zu beobachten, ob Ben Sira beide Aspekte in gleichem Masse zum Zuge kommen lasse. Jedenfalls braucht Ben Sira das Bild vom Wasser sehr vielfältig, und zwar sehr oft in direkt weisheitlichem Bereich. Mehrmals geht es um das Meer, dessen Sand niemand zählen kann 1,1, cfr. 18,10. Auch die Regentropfen zählt keiner 1,1. Nur Gott kann die Meerestiefen ergründen 42,18; cfr. 1,3. Etwas schrecklich-schönes ist es um das Meer. Es ist weit. Wunderdinge gibt es dort, alle Arten von Lebewesen, die Riesen des Weltmeeres 43,23-25. Während Meer und Wassertropfen eher Grösse und Kleinheit beschreiben, dient das Wasser an sich als Lebenselement. Das wichtigste für den Menschen ist Wasser ... 39,28; cfr. 29,26; 25,25; 34,27. Wasser ist ein Symbol der göttlichen Huld. Yahwehs Segen strömt über wie der Nil, und wie der Euphrat trinkt er das Erdenrund. Ebenso verwandelt sein Zorn wasserreiches Land in eine Salzwüste 39,22-23. Wie die Regenwolke zur Zeit der Dürre, so ist Yahwehs Huld lieblich zur Zeit der Bedrängnis 32,26; cfr. 43,22; 18,16; 3,30; 38,5. Doch auch die irdische Gemeinschaft hat für Wasser besorgt zu sein: 48,18; 50,3. Eine frische Pflanze an kühl fliessendem Wasser ist für den Siraziden ein Bild für hohes Glück, 50,8.12. Was Wunder, wenn gerade bei der Weisheit die reichsten Ströme fluten, die herrlichsten Quellen sprudeln, die schönsten Blüten locken, wie in Sir 24. Die Weisheit gibt dem Schüler als Trunk das Wasser der Einsicht 15,3, sie (197) macht ihn geradezu trunken mit ihren Erzeugnissen 1,16. Entsprechend darf auch Ben Sira als Lehrer und Herold der Weisheit von sich selber sagen: "Wie lange ... soll eure Seele so sehr dürsten?" 51,24. "Höret auf mich ... so werdet ihr gedeihen wie die Zeder, die am Wasser gepflanzt ist" 39,13. Das Herz des Meisters strömte über und liess Einsicht hervorquellen 50,27. Uebrigens liess schon Salomon, der Patron der Weisen, Bildung überströmen gleich dem Nil 47,14. Schliesslich sind vor den Menschen hingelegt Feuer und Wasser, Leben und Tod 15,16-17 (198). Bei Ben Sira ist Wasser ein gottnahes, menschenfreundliches Element, im Gegensatz zum Feuer. Das Hohelied kehrt einmal das Bild um: "Stark ist die Liebe ... ihre Brände ... sind Flammen Yahwehs (199), selbst gewaltige Wasser vermöchten nicht die Liebe zu löschen ...", Hl 8,7-8. Da ist das Wasser ein negatives Element. Bei Sirach erfüllt es diese Funktion nur ganz am Rande. In 40,13-14 ist einmal davon die Rede, der Frevler schwinde wie ein Gewitterstrom, der rasch versiegt. In 40,17 liegt der Akzent im

Grunde genommen wenigstens teilweise auf der Negation "k e i n Wasser", also ganz in der gewöhnlichen Linie. Mit dem rätselhaften Vers 51,4: "Du hast mich gerettet aus dem Schosse des Abgrundes - nicht von Wasser" runden wir die Darstellung über das Wasser bei Ben Sira ab. Kaum etwas findet sich beim Siraziden über gefährliche Sturmfluten, über Wassertiefen als drohende Grössen. Nein, für ihn ist Wasser durchweg Zeichen des Segens, Symbol der Weisheit und des Lebens. Wenige Male wird es zusammen mit dem - negativ gesehenen - Feuer genannt.

6. PERIKOPE 24,1-34

I. DEUTSCHER TEXT (\*15)

- Vv. 1 "Die Weisheit lob sich selbst,  
und inmitten ihres Volkes rühmt sie sich.
- 2 In der Versammlung Gottes öffnet sie ihren Mund,  
und inmitten seiner Heerscharen preist sie sich:
- 3 Aus dem Munde des Höchsten ging ich hervor,  
und wie ein Nebel bedeckte ich die Erde.
- 4 In den Höhen schlug ich auf meine Wohnung (mein Zelt),  
und mein Thron war auf Wolkensäulen.
- 5 Den Kreis des Himmels umwandelte ich allein,  
und ich ging einher in den Tiefen der Flut.
- 6 Ueber die Quellen des Meeres und die Fundamente der Erde,  
und über alle Völker und Nationen hatte ich Gewalt.
- 7 Ueberall suchte ich Ruhe,  
und ein Erbe, wo ich weilte.
- 8 Da gebot mir der Schöpfer des Alls,  
der mich schuf, machte mein Zelt fest,  
und sprach: In Jakob sollst du wohnen,  
und Besitz nehmen in Israel.
- 9 Von Ewigkeit her bin ich erschaffen,  
und bis in Ewigkeit hört nicht auf das Andenken an mich.
- 10 Im heiligen Zelte diente ich vor ihm,  
und darauf wurde ich in Sion eingesetzt.
- 11 In der Stadt, die er liebte wie mich, fand ich Ruhe,  
und in Jerusalem war mein Herrschaftsbereich.
- 12 Ich fasst Wurzel (oder: ich wuchs empor) in einem geehrten Volke,  
im Anteil des Herrn, in seinem Erbesitz.
- 13 Wie eine Zeder wuchs ich empor auf dem Libanon,  
und wie ein Oelbaum auf den Bergen des Senir.
- 14 Wie eine Palme wuchs ich empor in En Geddi,  
und wie eine Rosenweide in Jericho.



- Wie ein Olivenbaum wuchs ich empor in der Schefela (oder: Ebene),  
und wie eine Platane am Wasser.
- 15 Wie Zimt und wohlriechender Kalmus und Kassia,  
und wie Myrrhenfluss duftete ich süß.  
Wie Galbanum und Onyx und Stakte,  
und wie Weihrauch war mein Duft im Zelt.
- 16 Ich, wie eine Terebinthe streckte ich aus meine Wurzeln,  
und meine Zweige sind Zweige von Ruhm und Herrlichkeit.
- 17 Ich, wie der Weinstock sprossete ich Anmut,  
und meine Blüten bringen Frucht von Ehre und Pracht.  
(oder: meine Sprossen sind Sprossen von ...; oder: ... Blüten ... sind  
Blüten?)
- 19 Kommt zu mir, die ihr begehrt nach mir,  
und an meinen besten Früchten labt euch;
- 20 Denn mein Andenken ist süsser als Honig,  
und mein Erbe mehr als Wabenseim.
- 21 Die essen von mir, hungern weiter nach mir,  
die trinken von mir, dürsten weiter nach mir.
- 22 Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden;  
die mir gemäss handeln, sündigen nicht. (oder: die mich tun? und:  
gehen nicht fehl?)
- 23 Dies alles ist das Gesetz, das uns (?) Moses gebot,  
als Erbteil für die Gemeinde Jakobs.
- 25 Das voll ist wie der Pischon von Weisheit,  
und wie der Tigris in den Tagen des Abib.
- 26 Das (über)flutet wie der Euftrat von Einsicht,  
und wie der Jordan in den Tagen der Ernte.
- 27 Das überwallt wie der Nil von Lehre,  
und wie der Gichon in den Tagen der Weinlese.
- 28 Nicht wird vollenden der erste, es zu erforschen,  
und der letzte wird es nicht ergründen.
- 29 Denn voller als das Meer ist sein Sinn,  
und sein Rat mehr als die grosse Flut.

- 30 Und ich, ich war wie ein Bewässerungsgraben,  
und wie ein Kanal, der herabfließt zu den Gärten.
- 31 Ich dachte: Ich will tränken meinen Garten,  
und ich will bewässern meine Beete.  
Doch siehe, mein Kanal wurde zum Strom,  
und mein Strom wurde fast wie ein See.
- 32 Wiederum will ich Unterweisung wie Morgenröte aufleuchten lassen,  
und will ausstrahlen sie bis fernhin.
- 33 Und wiederum will ich meine Lehre als Profetenwort ausgiessen,  
und hinterlassen sie ewigen Geschlechtern.
- 34 Seht, dass ich nicht für mich allein mich mühte,  
sondern für alle, die suchen die Weisheit" (oder: sie suchen?).

## II. TEXTKRITISCHES UND FORMALES

### 1. Zur Gesamtstruktur

Es ist vorgesehen, im Falle unseres Kapitels länger als üblich beim Problem der Gesamtstruktur zu verweilen. Ein geschichtlicher Abriss soll über zehn Stufen vom Mittelalter in die neueste Zeit führen. Es dürfte sich diesbezüglich ein umfassendes Bild der Wege und Irrwege ergeben. Insofern haben die nun unter a - k zusammengefassten und notgedrungen etwas langatmigen Ausführungen doch ihre Berechtigung. Das Neue in den folgenden Seiten liegt also eher in der Zusammenstellung, nicht im Darbieten einer eigentlich neuen Gesamtstruktur.

a) Ursprünglich wurde eine Gliederung unseres Kapitels fast nur vom Thema her anvisiert. Die Handschrift  $\Gamma^A$  der Vetuslatina aus dem zehnten Jahrhundert kennt folgende Überschriften:

Laus sapientiae per quam facta sunt omnia, Vv. 1-2.

Sapientia loquitur, id est Christus Dei filius, Dei virtus et Dei sapientia, per quam cuncta creata disponuntur, Vv. 3-8.

Sapientia loquitur potentiam suam et dispositionem operum suorum cum Patre, Vv. 9-17.

Sapientia matris affectu loquitur ... (Titel zu Zwischenversen)

Sapientia hortatur: "Qui concupiscitis me, a generationibus meis implemini" et "spiritus meus super melle dulcis", ille nimirum spiritus de quo dicit: "quem Pater mittit in nomine meo ..." (200), Vv. 23-34.

Man wäre versucht, die genannten Titel als wenig sinnvolle Glossen abzutun. Aber das darf nicht a priori geschehen. In einem sekundären Stadium mögen die zitierten Sätze auf theologischer Ebene ihre Bedeutung haben, wir befassen uns weiter nicht mehr damit.

b) Mit dem mehr Formalen zu beginnen, ist eine jüngere Gliederungsweise. Ihre Ursprünge sind nicht leicht zu erfassen, da die Literatur schwer zugänglich ist. Es mag genügen, mit einem Autor zu beginnen, der schon ein ganz modernes Schema vorlegen kann: O.F.FRITZSCHE. Dieser Autor gibt zu Sir 24 diesbezüglich eine knappe Einführung (201). FRITZSCHE geht zuerst auf die Kontextfrage ein und schreibt: "Hatte der Verfasser soeben ausgesprochen, dass nichts besser und süsser sei als die Gottesfurcht, so war nahegelegt, hier einen neuen Abschnitt über das Wesen der Weisheit, auf welcher die Gottesfurcht beruht, anzureihen, um so den Leser anzuregen, sich ihr ganz hinzugeben". Das Kapitel 24 bildet nach ihm ein wohlgeordnetes Ganzes mit 36 Distichen (202). Zwei Disticha bilden die Einleitung des Verfassers, d.h. Ben Siras. Es folgt dann, nach FRITZSCHE, die Rede der Weisheit selbst in 22, nämlich 11 (2+2+3+2+2) und 11 (3+viermal 2) Distichen. Die Zäsur liegt also zwischen Vers 12 und Vers 13. Die Rede schliesst mit Vers 22. Es folgt die Rede des Verfassers in 6 (4+2) und 6 (3+3) Distichen. Die Zäsur liegt diesmal zwischen Vers 29 und Vers 30. Ben Sira würde in Vv. 22-29 sprechen über das Verhältnis des vorher Gesagten zum Buch des Bundes (203) und in den Versen 30-34 über sein persönliches Verhältnis zur Weisheit (204). Man hat im einzelnen noch manche Erkenntnis hinzugewonnen. Grundsätzlich aber ist FRITZSCHE's Gliederung vorzüglich, vor allem methodisch. Er gibt Formalkriterien und lässt doch die thematischen Elemente nicht ausser acht.

c) Einen neuen interessanten Versuch machte J.K.ZENNER 1897 (205). Er möchte Sir 24 nach Art eines Chorliedes aufgliedern: Vv. 1-2 bilden den Vorspruch, Vv. 3-8 die erste Strophe, Vv. 9-14 die Gegenstrophe, Vv. 15-22 die Wechselstrophe. Die zweite Strophe besteht aus Vv. 23-29, die zweite Gegenstrophe aus Vv. 30-34. Die Gliederung in Strophe - Gegenstrophe - Wechselstrophe etc. ist durch das Chorliedschema gegeben. Die Kriterien dafür, dass die Zäsuren an den erwähnten Stellen zu machen sind, liegen auf zweifacher Ebene. Einmal müssen sich Strophe und Gegenstrophe umfangmässig in etwa entsprechen. ZENNER liest Vorspruch+7+7+8+6+6 Distichen. Zum zweiten muss sich eine solche Strofik inhaltlich und formal rechtfertigen lassen. ZENNER gibt als Thema für Strophe 1 "Ursprung der Weisheit ..., ... ihr Gebiet, ... ihr Lieblingssitz", für Gegenstrophe 1 "vorzeitiger Ursprung ... der Weisheit, ihr Walten im heiligen Zelt, ihre lebensfrische Entwicklung" (206). "Die Wechselstrophe (Vv. 15-22) beschreibt in der ersten Hälfte die lieblichen Früchte der Weisheit und fordert in der zweiten Hälfte zur genussvollen Teilnahme an den Früchten auf...". "Die zweite Strophe und Gegenstrophe tragen ein gemeinsames Kolorit, das sie von den vorangehenden Strofen scharf unterscheidet; nachdem der Dichter gewissermassen das

ganze Pflanzenreich zum Vergleiche herangezogen, entnimmt hier seine Phantasie der grossartigen Erscheinung von Strömen ... die Mittel, die Darstellung zu beleben ... Dem Gedanken nach sollen diese zwei Strofen die vorangehende Rede deuten". Der Autor schliesst: "Somit bietet der griechische Text, mit dem der syrische, gegen den lateinischen übereinstimmt, einen vollkommenen Chorgesang, der sich in klassischer Symmetrie aufbaut. Dass die Zusätze des lateinischen Textes dieses schöne Ebenmass vollständig zerstören, kann jeder Leser durch Vergleich selbst leicht herausfinden". Nun, in dieser Art hat ZENNER's Versuch keine gute Aufnahme gefunden. Schon PETERS schrieb: "Er hat mich nicht überzeugt". Es gelingt ZENNER nicht recht, kurze thematische Angaben für Strofe 1, deren Gegenstrofe etc. vorzulegen. Schlecht geraten ist auch die Notiz über Vv. 15-17, denn von den Früchten der Weisheit redet gerade nur 17b. Der Anfang der Wechselstrofe mit Vers 15 ist zudem problematisch. Inhaltlich passt Vers 15 eher als Schluss zum Vorangehenden, und formal kann mit Vers 16 (  $\epsilon\gamma\omega$  ) viel eher ein Neuanfang gegeben sein. Kurz: Das Chorliedschema passt nicht zu Sir 24. Deswegen ist ZENNER's Arbeit nicht wertlos. Er hat gute Bemerkungen zu einzelnen Versen und ein feines Gespür für das bei Ben Sira ausgeprägt vorhandene Ebenmass von Versen und Strofen. Schliesslich ist sein deutliches Abrücken von der sekundären und oft sehr verderbten Vetuslatina positiv zu notieren (207).

d) Zehn Jahre nach ZENNER's Studie nahm SMEND im grossen Sirachkommentar zu Struktur und Strofik von Sir 24 wieder Stellung. Er schreibt: "Die Rede zerfällt deutlich in sechs Strofen von je sechs Distichen. In den ersten vier redet die Weisheit selbst, in den beiden letzten der Verfasser". Für die weitere Aufgliederung innerhalb der Sechserstrofen schlägt er die Formel vor: 2+2/ 3+3/ 1+3+2/ 2+2+2/ 1+3+2/ 3+3. SMEND sieht Kapitel 24 stark als ein Ganzes. Er schreibt dazu: "Das Ganze ist ein stolzer Ausdruck des geschichtlichen Selbstbewusstseins des Judentums. In abstrakter Form wird hier für Israel derselbe Anspruch erhoben, den das Lob der Väter Israels c.44-49 concret darlegt". Im Grunde genommen unterscheidet sich SMEND's Strukturvorschlag nicht wesentlich von demjenigen von FRITZSCHE. Neu und sonst kaum beachtet ist der Hinweis auf den Zusammenhang von Sir 24 und Sir 44 - 49 (208). Jedem, der sich intensiver mit dem Vokabular und den Themen von Sir 24 befasst, fallen tatsächlich die zahlreichen und ausgeprägten philologischen und thematischen Parallelen zwischen dem "Lob der Weisheit" und dem "Lob der Väter" auf.

e) PETERS sagt im 1913 erschienenen Kommentar: "Der Abschnitt (209) bildet die Einleitung des sechsten Buches. Es wird aber mit dem vorhergehenden Absatz zusammengehalten durch die bekannte Vorstellung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke

unter dem Bilde eines Ehebundes. Weisheit ist darum Bundestreue und diese eheliche Treue. So ergibt sich ein gewisser Gegensatz zu 23,18-27 ... Der ganze Abschnitt gliedert sich, abgesehen von zwei deutlich erkennbaren Dreizeilern am Ende, in zweizeilige Strofen ... Die Rede der personifizierten Weisheit: 1-22 Preis der Weisheit, 23-34 Rede des Schriftstellers". In diesem Fall scheint PETERS die Relation zum vorhergehenden Kapitel nicht unter dem besten Vorzeichen avisiert zu haben. Unter welchen Aspekten man allenfalls in Sir 24 und bei Ben Sira überhaupt vom Bundesgedanken reden kann, wird die theologische Untersuchung zu zeigen haben. Aber wir sind bei Ben Sira nicht in Hosea. FRITZSCHE hat da klarer gesehen. Auch die Strofik ist bei FRITZSCHE oder SMEND weniger gezwungen und eigentlich genauer. Die entscheidende Zäsur nach Vers 22 bejaht indessen auch PETERS.

f) BAUMGARTNER (210) sieht in Sir 24 eine Abart der Hymnenform. In Vv. 3-18 wendet sich nach ihm die Weisheit an die himmlische Versammlung, Vv. 19-22 spricht sie die Menschen an. "Das folgende, v.23ff, ist nach Form und Inhalt ein Zusatz des J Sir, denn hier redet nicht mehr die Göttin, sondern der nüchterne Weise, der die Weisheit, die eben noch das herrliche himmlische Wesen war, in ziemlich prosaischer Weise kurzweg dem Gesetz gleichsetzt" (211). Nach ihm gehören Vv. 30-31 zum Vorangehenden, vielleicht sind sie eine eigentliche Unterschrift in Form einer persönlichen Bemerkung; denn formell ( $\kappa' \alpha \gamma \omega$ ) wie inhaltlich (durch das Bild von der Flut) schliesse es ans Vorangehende an. Der Einschnitt ist also zwischen Vers 31 und Vers 32 zu machen. Die Frage nach dem Auditorium ist gut gestellt, beantworten werden wir sie anders. Auch beginnt eine neue Strophe besser mit Vers 16 als mit 19. Das  $\kappa' \alpha \gamma \omega$  von 24,30 kann eher fürs Gegenteil ins Feld geführt werden und selbst inhaltlich lässt sich eine Zäsur zwischen Vv. 29 und 30 ebenso gut rechtfertigen. Die Zäsur nach Vers 29 dagegen hatte auch BAUMGARTNER richtig gesehen. Das Problem des "prosaischen" Uebergangs von der Weisheit zum Gesetz schliesslich wird später zur Sprache kommen.

g) Die Kommentare von BOX/OESTERLEY (212), RYSEL (213) und EDERSHEIM (214) bringen unter dem Aspekt der Struktur nicht Neues und können daher unberücksichtigt bleiben. Dasselbe gilt von den Einleitungen ins AT und fast allen neuen Uebersetzungen und Kommentaren. Man findet viele gute Hinweise zu einzelnen Stellen, etwas Neues zur Gesamtschau sagen sie kaum aus. Ausnahmen sind ALONSO, in geringerem Masse SEGAL, FUSS und HASPECKER. SEGAL sieht in seinem neuhebräischen Kommentar (215) auch nach 24,22 den grossen Subjektwechsel. Er gliedert das ganze Kapitel nach sozusagen ausschliesslich inhaltlichen Gesichtspunkten in 2+4+3+4+3+4+4+2+3+3 Distichen.

h) 1962 erschien die These von W.FUSS: "Tradition und Komposition im Buche Jesus Sirach". Mit dieser neuen Fragestellung ist auch das Problem der Gliederung von Sir 24 zum Teil neu gestellt. Dieselbe hat bei FUSS natürlich einen etwas anderen Charakter. Er fragt ja nicht primär nach einer von Ben Sira vorgenommenen Gliederung, sondern nach den allenfalls vorhandenen und eventuell aufzeigbaren vorsirazidischen Abschnitten. Er findet solche in den Versen 1-6 und 9-10a. Alles andere stammt von Ben Sira. Vers 22 endet die Weisheitsrede, Vv. 23-29 haben abschliessenden Charakter nach FUSS. Der Abschnitt Vv. 30-34 steht nach ihm für sich, darf allerdings nicht abgetrennt werden. Dass Sir 24 die zweite Buchhälfte einleite, möchte FUSS mit Recht nicht a priori behaupten. Damit sind mehrere interessante Fragen in die Diskussion geworfen. Sie werden aber besser im Zusammenhang mit den kleineren Einheiten besprochen.

i) HASPECKER spricht nur kurz von unserem Problem, da in Sir 24 von der Gottesfurcht nicht ausdrücklich die Rede ist. Er bringt mehrere Kontextaspekte. Dass Sir 24 Auftakt zum zweiten Teil des Buches sei, lässt er nur bedingt gelten. Er hebt die sehr starken Verbindungen zum Vorangehenden hervor. Und er nennt dafür das Lob des Gesetzes in 23,27, den Ausdruck "süss", der in Kapitel 23 auf die Gesetzesbeobachtung, in 24,20 auf den Weisheitssucher bezogen wird. Er bemerkt ferner: "Ebenso scheint die abschliessende Feststellung 24,20, dass der Gesetzes-treue (sic! (216)) nicht zuschanden wird und nicht sündigt ..., die Schilderung von Kp. 23 in Erinnerung zu rufen. Schliesslich ist die ... singuläre Hervorhebung des "Erbe Jakobs" in beiden Kapiteln auffällig (23,12 und 24,7-8.12.23) (217) Darüberhinaus drängt die häufige Parallelisierung von Gottesfurcht und Gesetzeserfüllung ... geradezu auf eine abschliessende nachdrückliche Empfehlung des Gesetzes als Weisheit (im objektiven Sinn) und Quelle der Weisheit (im subjektiven Sinn) hin ... Alson hat der Hymnus Kp. 24 gleichstarke Beziehungen zum vorangehenden und zum nachfolgenden Textbereich" (218). Das schon von FUSS vorgebrachte Problem vom Ort unseres Kapitels im Zusammenhang des ganzen Buches wird also von HASPECKER aufgegriffen, und die Relation zum vorangehenden Kontext wird von ihm stärker betont. Letzteres war in anderer Form schon ein Anliegen von FRITZSCHE und PETERS. Ueber die innere Struktur von Sir 24 äussert sich HASPECKER kaum. In einer Fussnote scheint er einer unserer Ansicht nach nicht sehr glücklichen Einteilung von LEVÈVRE zuzustimmen (219).

k) Der an sich knappe Kommentar von ALONSO bringt formal und theologisch gerade für Sir 24 die wertvollsten Hinweise. Formal nimmt ALONSO die Formel "6 mal 6 Distichen" von SMEND an, betont aber, dass inhaltlich die Strofen 2-4 ineinander-

greifen und dass man von da her auch 7+7+4 lesen kann. Erstmals wird das den einzelnen Strofen eigene Motto deutlich herausgestellt. Für die erste Strofe: Ursprung der Weisheit und *functio cosmica*, für II: Suchen einer Wohnung auf Erden bis Erwählung eines Volkes und einer Stadt; der Weisheit Wachsen und Duften in III, in IV die Einladung an die Menschen. In V spricht der Weise über das Gesetz, in VI redet er von sich selbst. Formal sieht ALONSO in Sir 24 den Anfang des zweiten Teiles, inhaltlich den Höhepunkt des Buches und das Hauptstück für eine Theologie der Weisheit. Schliesslich wird darauf hingewiesen, dass Ben Sira nicht nur Prov 1 - 9 vor sich hatte, sondern mindestens auch von Job abhängig ist. Damit erfährt die von SEGAL vertretene Auffassung, wonach Ben Sira am meisten aus den Proverbien geschöpft habe (220), die notwendige Korrektur. Es gibt ja Themen und anderes, wo Sir stärker mit Job oder Qohelet zusammengeht, als mit Prov (221).

Wir nehmen also für Sir 24 eine Gesamtstruktur von 6 mal 6 Distichen an. Formal erscheint dies als sicher, inhaltlich scheint es vertretbar zu sein (222). Allfällige Bemerkungen zur Struktur der einzelnen Strofen erfolgen beim jeweils ersten Vers.

## 2. Zu den einzelnen Versen

Verse 1-2. Die Struktur der Verse 1-2 hat die verschiedensten Vermutungen wachgerufen. Einige denken, alles spiele sich in einer himmlischen Szene ab, andere sehen alles in einer Szene auf Erden, wieder andere sehen in Vers 1 eine irdische, in Vers 2 dagegen eine himmlische Szene.

a) Autoren, die für beide Verse an eine himmlische Szene denken: Schon BRETSCHNEIDER (223) und WAHL (224) vertraten diese Auffassung. Ihnen gesellt sich SMEND zu, wenn er betreffs *λαος* schreibt: "Gemeint sind aber nicht die Juden, sondern die himmlischen Genossen der Weisheit. Sie steht unter den überirdischen Genossen der Weisheit unvergleichlich da". Bezüglich *ἐκκλησία* denkt er an *לֵא וְעֵדָה* und verweist auf Ps 82,1. Hinter *δυναμεις* sieht er *צבא* und gibt Sir 42,17 und 17,23 als zu vergleichende Stellen an. Auch ALONSO vertritt eine ähnliche Auffassung. Er schreibt: "El 'pueblo' es la asamblea celeste, alaque pertenece la sabiduria por su origen divino; su actitud la muestra superior a todo eso pueblo. 'Altísimo' conserva el sentido de 'supremo'. Los dos versos estan todavia pronunciados por el autor, como si hubiera sido testigo del discurso".

b) Unter den Autoren, die alles in der irdischen Szene sehen, sind speziell zu erwähnen FRITZSCHE, PETERS, JANSEN und HAMP. FRITZSCHE weist bezüglich *λαος* die Auffassung zurück, wonach die Weisen überhaupt gemeint seien. Er versteht das





ursprünglich sein. S mag ein hebräisches ה missverstanden haben (229). Es könnte auch das Bestreben zu erklären (230) zu Grunde liegen. Jedenfalls ist in S der zweite Stichos zu lang. In Vers 2 steht besser "Gott", nicht wie bei G "der Höchste". Einmal hat G die Tendenz, wo immer möglich "der Höchste" zu schreiben. In den ersten vierzig Kapiteln kann man zehn Mal (231) H und G vergleichen. H liest nie עליון, neunmal אל, einmal יהוה. Von Kapitel 41 an liest man allerdings zwei עליון. S liest von zwanzig Fällen nur in 24,3 mit G אל (232), in 24,2 aber nicht. Es wäre ausserdem der einzige Fall im ganzen Buche, dass unmittelbar hintereinander zweimal "der Höchste" zu lesen wäre. In Vers 3 steht es sicher richtig, nach G und S. In Vers 2 gewinnt die Struktur, wenn am Anfang "Gott" steht: In Vers 1 haben wir den Anfang, ohne Gottesnamen. In Vers 2 steht "Gott". Vers 3 als Höhepunkt in der Anfangsrede der Weisheit hat אל, im selben Vers steht dazu polar die Erde. Was steht hinter δυνάμεις? Man kann vom syrischen ܕܢܝܢܐ her nicht unbedingt auf ein חיל schliessen. Ein einziges Mal ist in der hebräischen Bibel חיל mit dem Suffix Gottes versehen, in Joel 2,11, wo es die Heuschrecken sind. Himmlische Wesen sind es nie, es ist auch nie Israel als Volk Gottes, sondern nur als Volk im profanen Sinn oder als Kriegerschaar. Für צבאי hingegen gibt es innersirazidische Parallelen: 17,32: "Das Heer des Himmels straft Gott, aber die Menschen sind nur Staub und Asche". Hier fehlt zwar das hebräische Äquivalent, aber S und G haben wie in 24,2 אל, beziehungsweise δυνάμεις. In 42,17 lesen wir: "Ausserstande sind die heiligen Engel Gottes ... Kraft muss Gott seinem Heere ( צבאי ) geben, vor seiner Herrlichkeit stand zu halten". Für ἐκκλησία stand קהל (233). Man darf zur Interpretation aber auch die קהל-Stellen beiziehen, da Ben Sira offensichtlich beide synonym gebraucht (234). Für beide Termini findet man in der Biblia hebraica Parallelen, die eine Deutung von nicht menschlichen Wesen für Sir 24,1-2 zulassen. Für קהל ist es klar, z.B. Ps 82,1. In ähnlichem Sinne wären einige Ugarittexte zu lesen, z.B. Keret II,7 und 11 (235). Mit קהל hat Prov 21,17 den Ausdruck קהל רפאים: "asamblea de las Sombras", wie ALONSO übersetzt. Wenn der Terminus קהל für die Unterwelt brauchbar ist, kann man ihn gewiss auch für die Himmelsregion verwenden. Ein Wort bliebe noch zu sagen über λαος in Vers 1. Es stand wahrscheinlich עם. Damit kann ebenfalls eine Gemeinschaft nicht menschlicher Wesen bezeichnet werden; in Prov 30,25-26 sind es die Klippdachse und Ameisen. In Sir 16,17 ist es möglicherweise die Versammlung der himmlischen Geister. Wir verstehen daher 24,1-2 wie SMEND und ALONSO.

Vers 3. Der Zeilenanfang dieses und des folgenden Verses ist in G εγω, in S אנכי.

Dasselbe hat man noch in G Vv. 24,16-17, sonst nie;  $\kappa' \alpha \gamma \omega$  hat man noch in 24,30; 36,16a und 37,1 (236). In S kommt noch 51,13 hinzu, das ist der Anfang des alphabetischen Schlussgedichtes. In H ist nur 51,13 erhalten:  $\text{אני}$ . Dasselbe ist in den anderen Fällen vorauszusetzen. An sich könnte  $\text{אני}$  auch nur rhythmische Bedeutung haben. Doch in Prov 8,12-36 hat  $\text{אני}$  sicher strukturelle Bedeutung in den Versen 12.17.27. In Vers 22 steht  $\text{'הוה}$ , in Vers 32  $\text{ועתה שמעו לי}$ . Einen bedeutenden Teil einer Rede, oder die Rede überhaupt mit dem Personalpronomen der ersten Person zu beginnen, ist ein altes stilistisches Mittel (237). Wie ein Nebel: Vergleiche mit ausdrücklicher Nennung des Vergleichspartikels sind in den anderen Weisheitsbüchern viel seltener. - Formal kann man in Vers 3 einen Chiasmus sehen. Vers 4. Rein formal kann man von G her eine Anspielung auf die Wolkensäule des Exodus sehen. Aber S liest den Plural.

Vers 6. Das Bild gewinnt mit S. Erstens ist die Lesart von G mit seinem "die ganze Erde" sehr trocken und prosaisch. Zweitens entspricht S mit "Fundamente der Erde" besser der sirazidischen Vokabular. Wir lesen in 16,9: "Die Gründe der Erde beben, wenn Gott sie anblickt". Man hat in Vers 6 wieder den sogenannten trägen Rhythmus (238).

Vers 7. Die mit diesem Vers beginnende zweite Strofe setzt mit dem "Ruhe"-Thema ein (239). Mit dieser Strofe beginnt die partikuläre Geschichte Gottes und der Weisheit mit Israel. Aber alles ist merkwürdig gegen den Anfang der Welt, gegen den Schöpfungsmorgen hin verlagert.

Vers 8. Scd ist nur in S chiastisch, wohl richtig. Auch in S muss  $\text{ברא}$  gelesen werden, denn  $\text{נרא}$  scheint doch für Menschen reserviert zu sein, wie umgekehrt  $\text{נרא}$  für Gott. Jedenfalls ist  $\text{נרא}$  von Menschen gesagt in 6,4; 8,2; 12,2; 28,9; dazu fehlerhaft unsere Stelle 24,8.  $\text{נרא}$  kann hier kaum richtig sein, denn  $\text{אדני הכל}$  passt nicht und kommt in der Bibel so nicht vor. Auch ein  $\text{הכל}$  konnte ich in der Biblia hebraica nicht finden, obwohl ähnliche Formeln im alten Nahen Osten durchaus vorhanden waren (240).  $\text{ברא}$  und  $\text{כל}$  kommt zwar genau so auch nicht vor, doch dem Sinne nach gleich ist Is 42,5 mit:  $\text{בורא שמים וארץ}$ . Was das  $\text{\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\eta\theta\eta\iota}$  betrifft, wäre das wörtlich "werde als Besitz erlangt". Die Idee vom Besitz mag bleiben, das Passiv passt nicht. Formal gesehen fehlen von nun an fast alle Parallelen zu Prov 8.

Vers 9. In 9a ist das Passiv des S mindestens so gut wie das Aktiv von G. BOX/OESTERLEY übersetzt 24,9a wie folgt: "He created me from the beginning, before the world". Als Ueberschrift setzt er davor: "The existence of Wisdom before the creation of the world is again, and more definitely, stated in 24,9a" (241). Dieser

Kurzkommentar und die Uebersetzung von 24,9a werden dem Text nicht gerecht. S hat zwar **לבר**, aber im Plural, und hier gewiss im zeitlichen Sinn; mag er sonst auch ab und zu **לבר** im Sinne von "Welt" gebraucht haben, hier nicht so. H hat **עולם** nie im Sinne von "die Welt". BOX/OESTERLEY haben freilich eher G wiedergeben wollen; **ποσ του αλωνος απ' αρχης εκατισεν με**. Ueber **εκατισεν** könnte man sich streiten. **αλων** und **αρχη** gehen indes nicht gut zusammen. Eines von beiden dürfte Glosse sein. Ben Sira pflegt solche Dinge nicht doppelt zu sagen, auch dann nicht, wenn man das eine als "vor Weltbeginn" interpretieren wollte. In unserem Fall wurde Sir 24,9a unter Einfluss von Prov 8,23b übersetzt, welche Stelle lautet: **מראש מקדמי ארץ**. Der LXX-Text jener Stelle ist verderbt. Von **ארץ** fehlt bei Ben Sira in G (242) jede Spur, und man kann es nicht einfach beliebig beifügen. Ganz abgesehen davon, dass DAHOOD Prov 8,23b ganz anders liest, nämlich als "from the beginning I flowed from the Primeval" (243). **ארץ** ist hier gesehen als Verb: 1.sg.yiqtol von **רץ**. Uns scheint zwar die masoretische Lesart auch gut und die Aenderung unnötig, doch ist sie immerhin möglich und dann wäre es mit der supponierten Identität von Prov 8,23b und Sir 24,9a jedenfalls aus, nicht zum Schaden für beide Texte. In 9b gewinnt man mit S ein theologisches Thema ersten Ranges: zkr. Es ist gut sirazidisch auch für die Weisheit und in 24,20 wird das Wort eigentlich vorausgesetzt. Andere Stellen bezüglich der Weisheit finden sich noch in 15,8 und 39,9. W.FUSS will 24,9.10a der vorsirazidischen Tradition zuweisen. Vermutlich folgt er G. Wer S folgt, der kann unmöglich von einem mythologischen Charakter dieser Verse sprechen, zkr weist einen anderen Weg.

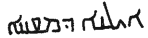
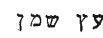

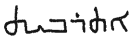

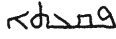
Vers 10. Formal haben wir vielleicht eine temporale Folge: Das heilige Zelt der Wüste und dann der Tempel (244) auf Sion. Vielleicht handelt es sich aber auch nur um Topoi, denen automatisch noch ein gewisser "geschichtlicher Erdgeruch" anhaftet.

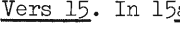
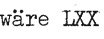
Vers 11. "Stadt" und "Jerusalem" sind dasselbe. "Ruhe finden" und "herrschen" kann Variation im Sinne eines Fortschreitens sein.

Vers 12. Damit beginnt die dritte Strophe. FUSS schreibt zu den Versen 12-17 (245): "Das tertium jener übrigens wenig geschmackvoll gehäuften Vergleiche, die sämtliche dem Bereich der Botanik entnommen oder verbunden sind, ist die Schönheit und Lieblichkeit der offenbar mit dem Gesetz identisch gedachten Hokma. Es scheint, dass Sirach damit die von ihm selbst verursachte Störung wieder gut machen und in das alte Fahrwasser der Selbstprädikation einmünden will". Wir sind mit FUSS der Auffassung, dass diese Strophe ganz von Ben Sira stammt. Aber gerade dann darf man nach formalen und thematischen Kriterien fragen, die eine Ordnung im Ganzen erkennen lassen. THOMAS von Aquin schrieb einst: "Sapientis est, omnia debito modo et ordine

disponere" (246). Selbst in diesem Sinn war Ben Sira durchaus ein Weiser.


In 12a dürfte man vielleicht S folgen, der hier in 12a auch "emporwachsen" liest. Das "Emporwachsen" wäre dann stärker betont. Aber auch G hat manches für sich, cfr. Vers 16. In b scheint S mit "inmitten seines Erbesitzes" die bessere Lesart bewahrt zu haben als G mit "war mein Erbesitz".

Verse 13-14. Von diesen Pflanzen- und Ortsnamen findet sich nichts in Prov, weder in Prov 8, noch sonstwo (247). Sollte man vielleicht eher übersetzen: "Wie eine Libanonzeder wuchs ich empor" etc.? Die Verskonstruktionen in G und S legen das nicht nahe. Diese beiden Uebersetzungen scheinen den Text nicht so verstanden zu haben (248). In 13b muss man S folgen, ausgenommen das "Schneegebirge" am Schluss. G liest hier "Zypresse", doch hat er dieses Wort auch in 50,10, wo S wie hier  "(wilder) Oelbaum" liest, was dem hebräischen Text, nämlich  besser entspricht. Senir ist ein selteneres Wort für den Hermon und daher eher ursprünglich (SMEND). Dass in 14a Engeddi zu lesen war, bezeugt S deutlicher mit seinem nur an dieser Stelle vergleichbaren . In b ist "Rosenweide" des S besser als "Rosenpflanzung, Rose" von G. Man soll hier üppig wachsende, grosse Pflanzen haben, weniger aber schöne Blumen. Im übrigen hat schon SMEND auf die Abweichungen bei S hingewiesen. Jedesmal, wenn G "Rose" schreibt, hat S etwas anderes, so in 24,14 "Rosenweide", in 39,13 "Zeder", in 50,8 "Aehren des Ackers". Dabei scheint S in allen Fällen die bessere Lesart bewahrt zu haben. In 14cd ist erneut S vorzuziehen, ausgenommen das zweite  in 14d. Ob in 14c allgemein eine Ebene, oder die Schefela gemeint ist, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden. Nachdem aber die Peschitta auch an Stellen wie Jos 11,2 für  dasselbe Wort wie für Sir 24,14, nämlich  schreibt, kann man für Sir 24,14 die Lesart "Schefela" vorziehen. - Analog zu 13a und 14a soll in 14c ein Verb stehen, so richtig S. In 14d erwartet man kein Verb mehr, dafür eine Ortsbezeichnung, wenigstens eine ganz allgemeine. G hat keine, S dagegen liest "am Wasser", vielleicht stand in H etwas deutlicheres. Die Verse Sir 24,13-14 haben übrigens einiges gemeinsam mit Ez 31,3-9 und vor allem mit Is 41,17-20 (249).

Vers 15. In 15a ist der G Text nach ZIEGLER zu lesen. Wie schon SMEND sah, ist  nur Variante. In 15a liegt aber gleichzeitig eine Konjekture nach Ex 30,23 nahe. Die teilweise Uebereinstimmung von G und S in Sir 24,15a bedeutet in unserem Falle wenig, weil S gerne bei komplizierten Wörtern und bisweilen bei schwer lesbaren Stellen einfach aus G übersetzt. Vers 15cd sind sicher die Ingredienzen des heiligen Räucherpulvers von Ex 30,34 (SMEND). Myrrhe und Zimt sind Duftstoffe des heiligen Salböls von Ex 30,34f.  wäre LXX Hapaxlegomenon,

was man in unserem Vers nicht erwartet, obwohl es sinngemäss als Duftöl enthaltende Pflanze stehen könnte. Der Versbau geht wieder nach dem trägen Rhythmus (250). Man kann sich fragen, warum Ben Sira die Reihenfolge der Essenzen anders bringt als Ex. Er las doch wohl in der Reihenfolge wie dort (251), zählt aber in Sir 24 in der Reihenfolge 3 - 2 - 1 - 4 in Vers 15cd und 2 - (3 - 4 -) 1 in 15ab. Das ist ein Formalproblem beim Siraziden überhaupt. Warum zitiert er kaum wörtlich? Ihm stand doch der Text zur Verfügung. Einen beachtenswerten Hinweis bringt FUSS: "Die später kanonisch gewordenen Bücher - für Sirachs Zeitgenossen und für ihn selbst kamen nämlich der Pentateuch und die von den Juden sogenannten Propheten in Betracht - waren schon damals so bekannt und angesehen, dass es als unangemessen und unzulässig erschienen wäre, wenn einer zum Zweck seines eigenen Buches aus ihm wörtlich exzerpiert hätte" (252).

Verse 16-17. Mit Vers 16 beginnt die vierte Strophe, die SMEND in 2+2+2 Disticha gliedert. Nach Strophe drei hin ist formal ein Neuansatz deutlich. Auch nach hinten ist die Strophe gut geschlossen. Für Vers 16 muss man bald G folgen, bald S, bald keinem von beiden (253). Mit G lese ich in 16a "Terebinthe", mit S "Wurzeln", das passt zur Terebinthe. Man bekommt einen polaren Chiasmus mit "Zweige" in b und "Wurzeln" in a. Dreimal "Zweige" im selben Vers, wie G es hat, will nicht recht zur sirazidischen Redeweise passen. Für Vers 17 ist die ursprüngliche Lesart nicht mehr auszumachen. In a hat G viel für sich. In b würde man eine formal stärkere Parallele zu 16b erwarten. Vielleicht stand wie in S, so auch in G ursprünglich zweimal dasselbe Wort, vielleicht zweimal "Blüten", denn es gibt einige lateinische Zeugen, die zweimal "flores" setzen. Die Frage ist nur, ob das nicht ein Schreibversehen sei oder ob man wirklich hier auf eine Spur stösst, die zum ursprünglichen Text führt. καρπος passt anderseits zum Folgenden, ist jedoch nicht unbedingt gefordert, S liest zweimal "Sprossen". Könnte man an Blütenzweige denken? Thematisch finden sich in den Psalmen und in Is 5 gewisse Parallelen.

Verse 19-22. Im grossen Ganzen kann man das Ergebnis der Studie SMEND's annehmen. 19b wird teilweise nach S gelesen. In 20b ist das  von S sinnvoll und verhütet Missverständnisse. Es dürfte ursprünglich sein. In Vers 19 bilden die Imperative noch einen schwachen Chiasmus. Der Vers könnte fast auch in den Proverbien stehen, Vers 20 dagegen nicht. Denn das zkr -Thema und das "Erbe" sind typisch für das Sirachbuch. Vom Honig reden auch die Proverbien (254). Ben Sira rechnet ihn zu den zehn lebenswichtigen Dingen, 39,26 (255). In 46,8 kommt die deuteronomische Formel vor: "Das Land, das von Milch und Honig fliesst". In 49,1 wird gesagt, das Andenken des Josias sei süß ... wie Honig auf dem Gaumen". Diese Stelle vergleicht

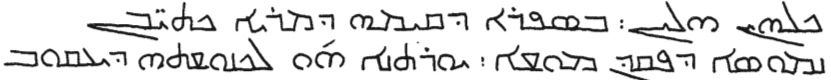
memoria und Honig, wie Sir 24,20. Somit ist hier durch das Vokabular wieder eine Brücke von Sir 24 zum Lob der Väter geschlagen. Vers 21 geben wir nach S, der Hauptunterschied zu G besteht in einem beigefügten  $\Delta$  in a und b. Ob Ben Sira dieses  $\Delta$  nur gedacht, oder auch geschrieben hatte, ist schwer zu sagen. An sich liebt S Zusätze dieser Art, aber in Sir 24,21 ist das "mir" doch fast zu passend, um blosser Glosse zu sein. Jedenfalls verblüfft die Paradoxie schon etwas weniger, wenn man S folgt. Vers 22b hat man bisher durchweg übersetzt mit "die mir dienen", oder ähnlich. Das  $\Delta$  in G erlaube dies durchaus; es liegt ihm oft ein  $\Delta$  zugrunde in H und wird auch in S entsprechend übersetzt. Ebenso entsprechen sich bisweilen H, G und S in der Linie עָבַד - עָבַד - ἐργαζεσθαι. Einzig die Parallele von "Hören" und "Dienen" ist ungewohnt. Besser würde "hören" mit "tun" verbunden. ALONSO gibt diesbezüglich einen Hinweis auf das Hören und Tun bei der Gesetzespraxis, wo das Begriffspaar traditional ist. Dann lässt sich Sir 24,22b übersetzen: "Wer mir gemäss handelt", oder "wer mich tut". So ergibt sich ein passender Uebergang zu Vers 23. Und Verse wie: "Höret ihr Söhne das Recht der Väter und tut danach, damit ihr lebt" (256) können diese Sicht nur fördern. Was für ein Verb hinter ἀμαρτάνειν steht, ist schwer zu sagen. LOWTH (257) und FRITZSCHE (258) gebrauchten in ihren Rückübersetzungen אָמַע, aber SMEND denkt eher an eine Form von אָמַע, weil sich von daher das אָמַע von S leichter erklären lasse. Tatsächlich steht אָמַע sonst noch zweimal parallel zu אָמַע, in 6,4 und 49,4 und zwar nur so. Deswegen hat SEGAL den rechten Griff getan, als er in seiner Rückübersetzung אָמַע wählte. Nur würden wir statt des von S her inspirierten Nifal eine eher G entsprechende Hifilform setzen (259).

Vers 23. Da mit diesem Vers der letzte Abschnitt beginnt, ist vor den Textproblemen noch einiges zur Struktur zu bemerken. Auch sind noch formale Hinweise anderer Art zu untersuchen. ZENNER gliedert in 6+6 Verse, dabei rechnet er mit einem ursprünglichen 5+5, denn die Verse 29 und 34 sind ihm verdächtig (260). SMEND hat 6+6 = 1+3+2 / 3+3 Distichen. Nach ihm und den meisten Autoren ist die grosse Pause nach Vers 29 zu setzen. Anders denkt BAUMGARTNER, der Vv. 30 und 31 noch zum ersten Teil rechnet (261). Doch ist die Zäsur nach 24,29 stärker als nach 31. ZOECKLER notierte: "Das die ganze folgende Rede beherrschende Bild ist vom erquickenden und fruchtbar machenden Wasser himmlischen Ursprungs. Behelfs eingehender Veranschaulichung dieser Wirkung der Weisheit werden zunächst die von dem einen Hauptstrom Edens ausgehenden vier Paradieseströme herbeigezogen, jedoch in grösserer dichterischer Freiheit, geschmackvoller und freier von ungesundem Schwulst, als dies bei Benützung desselben Vergleichs z.B. bei Philo ... geschieht ...; als einfacher

Vergleichspunkt bleibt lediglich die reichlich befruchtende Wirkung der Ströme" (262). BAUMGARTNER schrieb von einer "ziemlich prosaischen Art" der Verse Sir 24,23ff. (263). FUSS sieht hier "eine Monotonie sich überstürzender Bilder, oder Wiederholung desselben Gedankens in mehreren einander parallel laufenden Sätzen". Zum Verhältnis von Vv. 23-24 zum Vorangehenden äussert sich BAUCKMANN: "Wir finden hier in einem übernommenen Lied (264) einen Zusatz (265), den er selbst angebracht hat" (266). Aber FUSS hat diesbezüglich eine bessere Auffassung. Er ist der Meinung, dass schon in der zweiten bis vierten Strophe fast alles von Ben Sira stammt. Vokabular und Stil bestätigen dies. Nach der Sententia communis ist unser Abschnitt ein Kommentar zum vorangehenden Lob der Weisheit. Das stimmt zwar, doch dürfte man weitergehen, und in ihm so etwas wie die zweite Tafel eines Diptychons sehen, darauf wird noch verwiesen werden. - Damit kann der sehr schwierige Vers 23 unter die Lupe genommen werden.

Von Sir 24,23 muss zuerst die folgende Wiedergabe verteidigt werden: "Dies alles ist das Gesetz, das uns (?) Moses gebot, als Erbteil für die Gemeinde Jakobs". Das weicht von allen heute üblichen Uebersetzungsweisen ab. Ausnahmsweise müssen G und S wieder im vollen Wortlaut zitiert werden, vor allem wegen der unterschiedlichen und in den syrischen Textausgaben kaum erkennbaren Struktur:

G: ταυτα παντα βιβλος διαθηκης θεου υψιστου,  
νομον ον ενετειλατο ημιν Μουσης,  
κληρονομιαν συναγωγαις Ιακωβ.

S: 

G: "Dies alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes,  
das Gesetz, welches Moses uns aufgetragen hat,  
als Erbe für die Gemeinden Jakobs".

S: "Dies alles: Im Buche des Bundes des Herrn ist es geschrieben:  
Das Gesetz, das uns Moses gab, Erbe ist es für die Gemeinde Jakobs".

Neben dem eher theologischen und somit später zu besprechenden Unterschied vom Plural συναγωγαις in G und dem Singular κληνωα in S findet sich eine weitere Differenz darin, dass S ܐܒܬܐ über G hinaus hat. Inhaltlich ändert das wenig. Formal ist S nun freilich eher ein Distichon mit zwei allerdings sehr langen Stichen, während dagegen G doch ziemlich eindeutig ein Tristichon darstellt. Von den Kommentatoren folgt keiner S, die meisten, nicht alle, gehen nach G. Aber PETERS schreibt: "V. 23 ist als drei Stichen enthaltend durch S und G bezeugt. Nirgend ist aber in Ekkli sonst ein Tristichon als ursprünglich sicher überliefert. Man hat deshalb Strophe III als ein Zusatz aus Dt 33,4 bezeichnet, das hat aber gar

keinen Anhaltspunkt in der Textüberlieferung. M.E. hat aber Zenner Recht darin, dass er Strofe I für sekundär hält (267). Dafür sprechen die inkonzinne Länge des Stichos, sowie der Umstand, dass Lat von ov, das den Zusatz angliedert, noch nichts weiss. Ich halte demnach βιβλος διαθηκης θεου υψιστου für eine erläuternde Glosse aus Bar 4,1". Der Entscheid von PETERS ist unbedingt zu bejahen. Einzig an seiner Aussage über S sei zur Vermeidung von Missverständnissen eine Präzisierung angebracht. PETERS will wohl sagen, S berge den Inhalt des griechischen Tristichons voll und ganz in sich. Das stimmt. Formal aber scheint S eher ein umgearbeitetes Distichon zu sein. Unter diesem Eindruck mag auch SMEND geschrieben haben: "Beide Stichen erscheinen als überlang". Von S ausgehend, darf man nach einem kürzeren Distichon für 24,23 fragen. Ein Tristichon kommt für Ben Sira nicht in Frage (268). Das ist nicht eine vorgefasste Meinung, sondern insofern ein Ergebnis, als wirklich bei jedem einzelnen Fall eines Tristichons in H, G oder S textliche oder inhaltliche Schwierigkeiten vorliegen, deren Lösungen jeweils gerade nicht auf einen Dreizeiler hinauslaufen. Während vom Formalen her noch nicht ganz sicher entschieden werden kann, was nun eigentlich Glosse ist (269), spricht eine thematische Betrachtungsweise eindeutig gegen 24,23a. Denn einmal erwartet man im Anschluss an Vers 22 gleich das Gesetz. Ferner spricht Ben Sira nie von einem "Bundesbuch". Vor allem aber hat bei ihm der Bundesbegriff eine ganz andere Nuance, hier passt er gar nicht hinein (270). Es ist noch eine formale Frage zu stellen bezüglich der Uebereinstimmung mit Dt 33,4. Sir 24,23bc könnte wörtliches Zitat aus Dt 33,4 sein (271) (272). Wenn aber Ben Sira sonst auf biblische Stellen anspielt, zitiert er nicht ganz wörtlich, vielleicht durfte er das nicht tun, wie FUSS vermutet (273). Mindestens stellt er etwas um, passt ein. Hingegen ist ausgerechnet hier ein stilfremdes Element geblieben im Pronomen "uns". Man muss damit rechnen, dass dies eine spätere, erst von G im Anschluss an Dt 33,4 LXX und TM vorgenommene Angleichung ist, die S entweder aus G übernommen hat, oder seinerseits ebenfalls machte im Anschluss an die Peschitta oder den TM von Dt 33,4. Ben Sira selbst hat soweit ich sehe mit Ausnahme von Gebetstexten (274) nie den Plural der ersten Person benützt, er schreibt "ich" oder "du" und "ihr", aber nicht "wir, uns". Das mag mit einer gewissen Vorliebe für polare Ausdrucksweise zusammenhängen.

Verse 25-27. Da H fehlt, können wir das genaue Verhältnis der Anfangsverben dieser Verse zueinander nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach SMEND standen מלא in Vers 25, וַיִּצַּח in 26, וַיִּבֶּן in 27. Ein Vergleich der in Frage kommenden Wörter in verschiedenen Stellen des Index (275) gibt ihm Recht. G gibt die Verben etwas zu aktiv wieder,



und PETERS folgt ihm in seinem Kommentar. Aber soviel ich sehe, ist das Gesetz bei Ben Sira nie Subjekt einer eigentlichen *a c t i o*. Es hat nur stativ und intransitive Verben bei sich, anders die Weisheit oder die Gottesfurcht. Stark synonym ist die Dreiheit "Weisheit - Einsicht - Lehre". Auch diesbezüglich stimmen G und S überein. Im übrigen ist das  $\text{אֶלֶּם}$  des S in 25a Glosse zu "Pischon". In 25b kann S mit "in den Tagen seiner Früchte" nicht das Richtige getroffen haben. Auch das  $\eta\mu\epsilon\rho\alpha\iota \nu\epsilon\omega\nu$  ist nicht deutlich. Man kann die Bemerkung SMEND's aufgreifen, wonach die LXX ein  $\text{הַיּוֹם הָאֵלֶּם}$  regelmässig mit  $\mu\eta\nu \tau\omega\nu \nu\epsilon\omega\nu$  übersetzt. Entsprechend darf auch in Sir 24,25b ein  $\text{אֵלֶּם}$  vorausgesetzt werden. In 26b hat S statt "Ernte" des G ein "Nisan". Noch einmal schreibt er "Nisan" in 50,6, wo G  $\epsilon\sigma\phi\tau\eta$  und H  $\text{מוֹעֵד}$  lesen. Da es in 50,6 ein Versuch ist, genauer zu erklären, dürfte das auch die Ursache für das "Nisan" in 24,26 sein. In 27a ist selbstverständlich die S-Lesart "der Überwallt wie der Fluss (Nil)" anzunehmen. G hat  $\text{אֵר}$  und  $\text{אֶר}$  verwechselt und ein falsches Verb an den Anfang gesetzt. Wenn die Zeitanlagen stimmen - was nicht so sicher ist - dann wird das ganze Jahr im Dreierzyklus von Frühling, Sommer und Herbst erfasst. Der diesbezügliche Aussagewert könnte dann soviel wie "jederzeit, dauernd, ewig" sein. Mit der Reihenfolge der Ströme ist ein neues Rätsel gestellt. Zunächst ist dasselbe wie in Vers 15 festzustellen: Ben Sira folgt nicht der Ordnung des vor ihm liegenden biblischen Textes. Sicher dachte er an Gn 2. Denn Pischon, Gichon, Tigris und Euftrat sind nur dort beieinander, und zu Sirachs Zeiten waren die ersten drei Namen Hapaxlegomena (276). Gn 2 hat also in der Reihenfolge 1 - 2 - 3 - 4 Pischon - Gichon - Tigris - Euftrat. Daran gemessen hat Ben Sira die Folge 1 - 3 - 4 - 5 - 6 - 2. Es fällt ferner auf, dass die geographisch leichter ortbaren Flüsse in einer gewissen Ordnung aufgezählt werden, nämlich von Osten nach Südwesten: Vielleicht sollte auch der Jordan im Zentrum stehen. Die beiden mysteriösen Paradiesesflüsse, der Pischon und der Gichon, umrahmen das Ganze (277). In Vv. 25-27 haben wir sechs Flüsse, wie wir Vv. 13-14 sechs Bäume hatten. Unsere drei Verse bilden irgendwie die zweite Tafel des Paradiesesdyptichons. Ströme und Bäume zusammen als Bild des Paradieses findet man auch bei Ezechiel und Deuteroisaias. Es scheint aber auch im orientalischen Paradiesesbild als solchem zu liegen, man findet es noch öfters in den Suren des Koran, z.B. Sure 17,91f: "Nicht eher wollen wir dir glauben; als bis du uns eine Wasserquelle aus der Erde strömen lässt, oder einen Garten hervorbringst mit Palmen und Weinstöcken, deren Mitte Wasserbäche reichlich durchströmen" (278). Dasselbe Bild eines fast selbstverständlichen Beisammenseins von Pflanze und Wasser kann man noch in der modernen Literatur Israels finden (279). Formal interessant ist in den Versen 25-27

auch der regelmässige Wechsel zwischen bleibenden (o) und sich ändernden (φ)  
Teilen. Man kann das schematisch so aufzeichnen:

V. 25: o φ o φ φ,      V. 26: o φ o φ φ,      V. 27: o φ o φ φ.

Die Zeit wechselt, der geographische Raum wechselt; was bleibt ist die Fülle der Weisheit im Gesetz.

Verse 28-29. G lest für beide Verse besser als S. Es genügt, mit SMEND in beiden Versen die Pronomen αὐτὴ in αὐτός abzuändern und so den Bezug zu νόμος wiederherzustellen. Beide Verse sind chiasmisch. Man findet zahlreiche Anklänge an Sir 1: Erforschen, keiner, Meer, Flut. - Das Bild hat sich gewandelt. An die Stelle der gedeihenspendenden Ströme trat das unauslotbare Meer. Zum Gesetz passt beides. ZENNER's Verdacht gegen Vers 29 ist nicht aufrecht zu erhalten, ganz unabhängig davon, was man über Vers 34 denkt.

Verse 30-31. In 30a passt das ܠܗܝܬܐ ܠܕܡܝ von S besser als das. δῖωρυσ ἀπο ποταμοῦ. Nur muss ܠܕܡܝ hier als Kanal verstanden werden. 30b: Wiederum ist S besser, wenigstens was das Verb ܬܬܝܠ betrifft. Dieses ist sonst nur noch in 9,9 vergleichbar, dort als hinabgehen in die Scheol, hier als ein hinabfließen in die Gärten. Auch der Plural bei "Gärten" sieht in S echter aus.

ὕδραγωγος und ܠܗܝܬܐ ܠܕܡܝ entsprechen sich gut. Für Vers 31 ist G vollständiger. S kann in 31d aber durch das Verb ܬܬܝܠ etwas zur Interpretation beitragen. Wenigstens in 51,6 und 37,2 dürfte ܬܬܝܠ den Sinn haben von "fast sein wie, nahezu sein wie". Man soll also das ΕΥΕΝΕΤΟ ΕΙΣ nicht pressen. Für die Uebersetzung von θαλασσα und ܠܗܝܬܐ mit "See" cfr. den Kommentar von ALONSO zur Stelle, ferner Mc 7,31 im griechischen Text, in der Peschitta und in der hebräischen Rückübersetzung von DELITZSCH (280).

Verse 32-34. Vers 32 und 33 haben chiasmische Strukturen. Die Textprobleme beginnen in 33a. Dort stehen sich ως προφητεία aus G und ܠܗܝܬܐ ܠܕܡܝ aus S gegenüber. Praktisch geht also die Entscheidung um die Präposition ܠ oder ܠ. Schon SMEND hat ausdrücklich den syrischen Text bevorzugt. SEGAL dagegen schreibt: "S: A l s Prophetie. Das mag ein Fehler sein. Denn man kann sich nur schwer vorstellen, dass Ben Sira seine Lehre den Worten der Profeten gleichsetzt" (281). Weiteres im thematischen Abschnitt unter "Profet". Zu Vers 34 schrieb ZENNER: "Fehlt in syrischen Text und stimmt nicht zu dem Vorhergehenden. Er ist schwerlich ursprünglich" (282). Man könnte noch mit SMEND beifügen, dass der Vers weitgehend mit 30,26 identisch sei. Das war freilich für diesen Sirachkenner kein Grund, den Vers als sekundär zu betrachten. Einmal liebt es Ben Sira, öfters Verse mit denselben Topoi zu wiederholen, cfr. 1,2 und 18,10. Ferner sind zwischen 30,26 und

24,34 in G immerhin drei Differenzen formaler Art festzustellen:  $\kappa\alpha\tau\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  gegen  $\iota\delta\epsilon\iota\nu$ ,  $\zeta\eta\tau\omicron\upsilon\nu$  gegen  $\epsilon\kappa\zeta\eta\tau\omicron\upsilon\nu$ ,  $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha\nu$  gegen  $\alpha\upsilon\tau\eta\nu$ . Dazu kommt eine Variante in 30,26: Eine Maiuskel, mehrere Minuskelgruppen und zwei G voraussetzende alte Uebersetzungen haben  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha\nu$  oder setzen es voraus. In 30,26 vermag sich diese Lesart zwar nicht zu behaupten. Man darf sich aber fragen, ob dies nicht auf ein ursprüngliches  $\eta\mu\omega\kappa\eta$  in 24,34 hinweisen könnte. G setzt öfters Pronomina für Substantive. Vl gibt in 24,34 und 30,26 "veritatem". In 14,20-15,10 hatte Ben Sira mit hkm das Ganze umrahmt. - Wir folgen bis auf weiteres SMEND und setzen in 24,34 "Weisheit" -  $\eta\mu\omega\kappa\eta$  - voraus, allerdings mit einigen Bedenken. Der Vers als solcher ist aber gewiss echt.

### 3. Ein spezielles Formalproblem: Tristichen im Sirachbuch?

Nachdem die Frage vor allem in 24,23 sehr aktuell geworden ist, soll hier näher darauf eingegangen werden. Schon MOWINCKEL war Tristichen nicht hold. Er schreibt: "Es gibt zwar auch eine dreireihige Periode ... In der Weisheitsdichtung kommt sie nicht vor; wo dies scheinbar der Fall ist, es auf mangelhafte Ueberlieferung oder einen Textfehler zurückzuführen ... Auch in Prov. beweisen G (283) und andere Textzeugen, dass die scheinbaren tricola fast immer auf Textkorruption beruhen" (284). So weit zu gehen, ist etwas gewagt. Meines Erachtens gibt es beispielsweise gegen das Tristichon Job 21,17 keine textkritischen Einwände; es lockert die Rede, indem es ziemlich genau in der Mitte der Jobrede steht. Die Proverbien kennen ebenfalls Tristicha, gerade auch in der ersten Sammlung, so etwa Prov 8,30 (285). Man würde also ohne weiteres auch im Sirachbuch Tristichen erwarten dürfen, sie könnten formal auflockern. SEGAL schreibt nun allerdings: "Tristichen sind bei Ben Sira viel seltener als im Proverbienbuch. Man findet sie nur an folgenden Stellen: 27,25 - 28,12 - 36,14 (286) - 45,11<sup>bc</sup> - 51,2<sup>de</sup>" (287). Eine Untersuchung dieser fünf Stellen zeigt aber, dass man es überall mit ursprünglichen Distichen zu tun hat:

1. 27,25. G kann ein Tristichon sein. Aber  $\epsilon\iota\varsigma\ \upsilon\psi\omicron\varsigma$  fällt in S schon aus. Dann hat man eigentlich nur mehr ein Distichon.
2. 28,12. PETERS wird Recht haben, wenn er schreibt: "Entweder sind Stichos I und II als ein Stichos beabsichtigt (Smend), oder Stichos drei ist erläuternder Zusatz. Für letztere Alternative spricht Syr, der erst hat: "Und beides ist von dir". Keinesfalls kann ein Tristichon angenommen werden, da solche im Sirachbuch sich sonst nicht finden".
3. 36,14. Hier liegen in H entweder zwei Distichen oder ein Tristichon vor. Aber

das erste Distichon ist in einen Stichos zusammenzufassen, und der letzte Stichos ist erweiternde Erklärung. Er fehlt mit Recht in G. Ursprünglich stand also hier ein Distichon.

4. 45,11bc. Dieser Vers ist nach G zu lesen. H hat eine erste Glosse mit על חפץ und eine zweite als erläuternde Dublette zu אבני חפץ, nämlich כל אבני יקרה. Hier hat man wiederum mit Sicherheit ein ursprüngliches Distichon.

5. 51,2de. d und e bilden zusammen nur einen Stichos. Denn עם מדבה ist dublettenartige Erweiterung. G ist wieder im Recht. S fehlt.

In 24,23 sieht SEGAL demnach kein Tristichon, sondern vielleicht ein Distichon mit Ueberschrift und überlangem erstem Stichos. Er äussert sich weiter nicht dazu. Bei Durchsicht des Kommentars hat man bei SEGAL allerdings den Eindruck, er habe nicht alle Tristichen genannt. So gibt er z.B. 4,3b.4ab (288). Doch handelt es sich dort tatsächlich wieder um ursprüngliche Distichen, cfr. G und SMEND. Es ist wirklich gar kein Rigorismus und kein Apriorismus, wenn wir sagen: Tristichen gibt es sehr wahrscheinlich im Sirachbuch nicht.

#### 4. Sirachs polare Ausdrucksweise (zu 24,5)

Kräftig ist bei Ben Sira die polare Ausdrucksweise: Kreis des Himmels oben, - Tiefe der Flut unten. Eines der Grundprinzipien Ben Siras ist die polare Welt-schau: "Dem Schlechten steht das Gute gegenüber, dem Leben steht der Tod gegen-über, dem guten Menschen steht der Frevler gegenüber. Schau auf jedes der Werke Gottes, sie alle sind paarweise, eines entspricht dem andern", 36,14-15 (289). Entsprechend findet man: Höhe des Himmels - Tiefe der Flut 1,3; Himmel und Himmel der Himmel - Ozean und Erde 16,18; Quellen des Meeres - Fundamente der Erde 24,6; aus der Höhe zur Höhe - von der Erde zur Erde 40,11; Hervorgehen aus dem Schoß der Mutter - Rückkehr zur Mutter aller Lebendigen 40,1; Heer in der Höhe - Men-schen 16,32; Meerestiefe - Herz, Vergangenes - Künftiges 42,18-19; Zunge, Auge, Ohr - Herz zum Denken 17,6; Herz - Ohr 3,29; Erbarmen - Zorn 5,6; Ehre - Schande 5,13; Klein - Gross 5,15; Laub - Wurzel 6,3; Wurzel - Zweige 23,25; Pflüger - Schnitter 6,19; Gutes - Böses, Leben - Tod, Armut - Reichtum 11,14; Wort - Tat 3,8; Feuer - Wasser 15,16 und 51,4b.5; Jugend - Greisenalter 6,18; Jugend - Ende 51,14; Licht - Dunkel 16,16 (290); Wurzel - Zweige, Gutes - Böses, Leben - Tod 37,17-18; Gutes - Böses (versucht der Weise) 39,4; Urzeit - ewig (?) 39,20; auf dem Thron - in Staub und Asche 40,3; Krone und Diadem - Kleid aus Fellen 40,4; der erste und der letzte 24,28; vom Meer zum Meer, vom Strom - zum Ende des Lan-des 44,21; Leben - Tod 48,4; ausreissen - pflanzen, niederreissen - bauen (?)

49,7. Auch wenn in einigen dieser Fälle nur eine Antithese gefunden werden kann, so ist doch sicher der grösste Teil der angeführten Stellen polarer Natur und zielt auf eine - bisweilen relative - Totalität. Oft steht geradezu ein "alles" noch im Vers und oft ergibt es der Kontext klar.

### III. THEMATISCHES






Mit ALONSO betrachten wir Sir 24 als Höhepunkt des Buches, auch unter thematisch-theologischem Aspekt. Die nun folgenden Seiten bieten allerdings keine Theologie des Kapitels, das war auch in den bereits behandelten Perikopen nie der Fall. Doch sollen die Ausführungen einen Teil jener Vorarbeiten bilden, auf Grund derer später eine Theologie des 24. Kapitels und des ganzen Sirachbuches einmal geschrieben werden kann. In zehn Punkten werden einige besonders typische Aspekte herausgehoben, auf der Basis des ganzen Buches in helleres Licht gerückt und kurz mit der übrigen biblischen Weisheitsliteratur konfrontiert. Es lässt sich dabei nicht vermeiden, dass von neuem oft die Textkritik zu sprechen hat, aber "Not kennt kein Gebot", auch kein literarisches! Die bisweilen etwas eigenartige Mischung von Textkritik und Themenuntersuchung lässt sich nicht immer durch Fussnoten vermeiden. Das einzig mögliche ist, eine gewisse Kürze anzustreben.








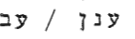
















Es soll nun gesprochen werden von "Wolken, Himmel und Höhe" und als Gegensatz dazu von "Tiefe und Unterwelt". Die Weisheit sucht "Ruhe" und ein "Erbe"; wir fragen wie es damit bestellt sei. Darauf folgt eine ziemlich lange Ausführung über "den Schöpfer, die geschaffene Welt und die Weisheit", dazu צוה / פקד als kurzer Anhang. Dann interessieren "Israel, Jerusalem und Sion - die Stadt und der Herrschaftsbereich". Der nächste Abschnitt gilt den "Bäumen und Pflanzen", und dem "Weinstock" im weisheitlichen Bereich. Einige Sätze sind dem Thema des "Andenkens" zu widmen. Vor allem wegen 24,23 muss verschiedenes zum Thema "Bund" gesagt werden. Im Anschluss daran ist eine Bemerkung zu συγγαγωγας fällig, diesem merkwürdigen Plural von 24,23. Mit "Bewässern, reichlich tränken" und dem "Wunderstrom" wird etwas gesagt über das Wasser, nachdem einiges schon zu 21,13 vorweg genommen worden war. Einige Ueberlegungen über das Prophetentum Ben Siras folgen nachher. Schliesslich wären noch einige wenige Bemerkungen über griechische und lateinische Sekundärtexte fällig. Man könnte alles noch etwas synthetischer gestalten, aber wir folgen den Versen des Kapitels.


# 1. "Wolken, Himmel und Höhe - Tiefe und Unterwelt"

## A. 1. "Wolken"

Im textkritischen Teil wurde das Ergebnis der folgenden Untersuchung bereits vorweggenommen mit dem Hinweis, bei Ben Sira handle es sich immer um gewöhnliche Wolken, allerdings oft mit theologischem Gepräge. Auch in der nun folgenden Untersuchung wird immer ein wenig die Problematik von Sir 24,2 im Hintergrund stehen.

a) In einem schematischen Ueberblick werden wir vorerst νεφελη - ομιχλη , dann nach dem Index von SMEND  und  aus S,  und /  aus H darstellen. Es folgt darauf eine Auswertung des Schemas und eine kurze Uebersicht über die "Wolken" als Motiv.

"Wolken im Sirachbuch"							
Zahl	Stellen	G	S	H	richtig in	Wolken	
1	13,23	νεφελη pl	 pl		GSH	+	
2	24,3	ομιχλη		---	GS	+	
3	24,4	νεφελη sg	 pl	---	GS	+	
4	32,20	νεφελη pl	 pl		GSH	+	
5	32,21	νεφελη pl	 pl	 / 	GSH	+	
6	32,26	νεφελη pl	 sg		GS	+	
7	40,13	νετος	 pl		(G)SH	?	
8	43,14	νεφελη pl	---		GH	+	
9	43,15	νεφελη pl	---		GH	+	
10	43,22	ομιχλη	---		(G)H	+	
11	45,5	γνοφος			(G)SH	+	
12	50,6	νεφελη pl(291)	 pl		GSH	+	
13	50,7	νεφελη pl	 pl		GSH	+	
14	50,10	νεφελη pl			SH	-	

b) Auswertung des Schemas. Nur 50,10 ist aus textkritischen Gründen zu streichen. 40,13 ist zweifelhaft und fällt praktisch ebenfalls aus. Viermal folgen sich zwei Stellen in der Verszählung unmittelbar. In G fällt sofort auf, dass nur in 24,4 der Singular steht. Es kann kaum zweifelhaft sein: G hat die Stelle von der Exodus-Wolkensäule verstanden. Der Singularform eignet hier ein theologischer Aus-sagewert. Auf der anderen Seite hat S die Stelle ebenso zweifellos n i c h t von der Exodus-Wolkensäule verstanden wissen wollen. S setzt nach allen Zeugen in 24,4 den Plural, und auch sonst immer bei  , eine Ausnahme bildet 32,26, wo er vielleicht kollektiv "Regenwolken" verstand. Wenn aber in der Bibel von der Exoduswolkensäule die Rede ist (292), dann übersetzt die Peschitta immer

mit Singular.

c) Das Motiv. 45,5 und 24,3 gehören zusammen irgendwie einer besonderen Gruppe an, weil dort mit **ענן** eher auf das Wolken d u n k e l als auf Wolken schlechthin angespielt wird. In 24,3 kann auch dichter Nebel gemeint sein. Bezüglich der weit zahlreicheren **νεφέλη** - **ענן** - **ענן** / **ענן** - Stellen finden wir folgende Aussagen: Das Wort des Reichen erhebt man bis in die Wolken 13,23. Ueber den Säulen (293) der Wolken (294) hat die Weisheit ihren Thron 24,4. Der Hilferuf des Gequälten erreicht die Wolken und das Wehgeschrei des Armen dringt durch die Wolken 32,20-21. Die Huld Gottes ist köstlich in der Not, wie Regenwolken in der Zeit der Dürre 32,26. Gott lässt die Wolken herausfliegen wie Vögel und gibt seiner Wetterwolke Tragkraft 43,14-15. Linderung für alles bringt das Träufeln der Wolken 43,22. Simon war herrlich wie der Morgenstern aus den Wolken und wie der Regenbogen, der in den Wolken sichtbar wird 50,6-7. - Die Wolken sind eigentlich doch immer die natürlichen Wolken, bisweilen in übertragener Bedeutung für "Himmel" gebraucht. SMEND schreibt zu 24,4: "Gemeint ist die Wolkensäule des Exodus. Sie ist in den Himmel versetzt, weil auch sie zu den Gütern der Zukunft gehört". Insofern als damit gesagt wird, G habe die Stelle bewusst so verstanden, ist das richtig. Aber wie gesagt, S hat ebenso bewusst die Stelle n i c h t so verstanden und Ben Sira selbst wohl auch nicht. Wie zum Thema "der Schöpfer etc." noch genauer darzulegen ist, nimmt der Sirazide zwar Motive und Topoi aus der Exodusgeschichte, legt auf letztere selbst jedoch keinen starken Akzent.

## 2. Der Himmel

Kaum sieben Dezennien nach dem Sirachbuch wurde das erste Makkabäerbuch verfasst, welches mit dem Ausdruck **οὐρανός** Gott selbst bezeichnet. Bei Ben Sira dagegen hat das Wort noch den traditionellen Bedeutungsumfang, mit einigen speziellen Akzenten allerdings.

- a) Mehrfach braucht unser Autor das Wort als polaren Ausdruck zu "Tiefe, Flut", "Erde" und "Menschen": 1,3 - 16,18 - 17,32 - 24,5.
- b) Als Element der Ewigkeit: 45,15 - 50,24.
- c) Als etwas Herrliches: 26,16 nach S - 43,1.8.9.12.
- d) Schliesslich als Wohnung Yahwehs 32,8 nach S - 46,17.

## 3. Die Höhe

- a) Wir geben zunächst schematisch die in Frage kommenden Stellen nach G, S und H unter den Stichworten **υψηλός** - **υψος** - **מרום** - **עליונות** - **עליון**:

"Höhe" in Jesus Sirach (ohne die kontroverse Stelle 45,2b)					
Zahl	Stelle	G	S	H	"Höhe" als Himmel
1	1,3	υψος	לְהַנִּיחַ	---	+
2	3,19	υψηλος	?	?	-
3	16,17	υψος	לְהַנִּיחַ	מְרוֹם	+
4	17,32	υψος	om.	---	+
5	24,4	υψηλος	לְהַנִּיחַ	---	+
6	26,16	υψιστα κυριου	לְהַנִּיחַ לְפָנַי	מְרוֹמֵי מַעַל	+
7	27,25	υψος	om.	---	-
8	40,11	τα υδατα	לְהַנִּיחַ	מְרוֹם	+
9	40,11	θαλασσα	לְהַנִּיחַ	מְרוֹם	+
10	43,1	υψος	---	מְרוֹם	+(?)
11	43,8	υψος	לְהַנִּיחַ	מְרוֹם	+
12	43,9	υψιστα κυριου	---	מְרוֹמֵי אֵל	+
13	45,7	περιστολη...	לְהַנִּיחַ	תּוֹעֵפּוֹת	-
14	46,9	υψος	לְהַנִּיחַ	בְּמָה	-
15	47,15	παραβολαι...	לְהַנִּיחַ לְפָנַי	מְרוֹם שִׁירָה	-
16	50,2	υψηλος	---	מְעוֹץ	-

b) Von diesen Stellen scheiden sechs Nummern als für unseren Zweck unbrauchbar aus. Dazu folgendes: 3,19: Die Stelle ist wohl überhaupt sekundär (295). Sicher bezieht sie sich nur auf Menschen. 27,25: Vielleicht handelt es sich beim Wort "Höhe" um eine Hinzufügung von G. Doch selbst wenn der Ausdruck ursprünglich ist, bedeutet er nur: "in die Luft hinauf". 45,7: Zunächst einmal kommt hier H, und in etwa auch G zum Zuge, gegen S. Jedenfalls hat die Stelle nichts mit "Himmel" zu tun. 46,9: Hier handelt es sich, wie H richtig anzeigt, um eine Bergeshöhe. Was die nächste Stelle betrifft, 47,15, so ist hier die textkritische Situation verworren. Mit "Himmel" hat er gewiss nichts zu tun. G ist wohl richtig, und H muss entsprechend interpretiert oder korrigiert werden. 50,2: H ist im Recht. Doch selbst bei G kann es sich nur um die Höhe einer Mauer, oder um etwas ähnliches handeln. 45,2b hätte zwar מְרוֹם in Ms B aber G, S und Bm lesen anders.

c) Zu den positiven Stellen:

- 1,3: Der Sinn ist klar, da "Höhe" als status constructus zu "Himmel" steht.
- 16,17: Das "in der Höhe" ist eindeutig Parallele zu "vor Gott": "Vor Gott bin ich verborgen, und in der Höhe, wer denkt an mich?".
- 17,32: In S steht nur "Himmel". Wenn "Höhe" dazugehört, ist der Sinn noch klarer.
- 24,4: "In den Höhen schlug ich meine Wohnung auf" steht parallel zu "auf den Wolkensäulen war mein Thron". Weiter fällt auf, dass S an dieser Stelle לְהַנִּיחַ schreibt und nicht לְהַנִּיחַ, wie in allen übrigen Fällen. Dieses Verhältnis entspricht der Peschitta eigentlich nicht, denn von den 40 (296) vergleichbaren Fällen übersetzt sie 23 mit לְהַנִּיחַ,



und nur 17 mit **רָחֹק**. Inhaltlich dürfte kein Unterschied vorhanden sein.

- 26,16: "Wie die Sonne, wenn sie aufgeht in den oberen Höhen ...", so etwa liest H. Die Aussage darf wirklich etwas poetischer sein als es S mit seinem trockenen "Himmelsgewölbe" anzeigt. Der Sinn ist klar.
- 40,11: "Alles was von der Erde stammt, kehrt zur Erde zurück, und was aus der Höhe stammt, zur Höhe". Der Vers erinnert an Qo 12,7. Dort wird gesprochen von der Rückkehr des Geistes zu Gott, der ihn gegeben. "Höhe" ist in Sir 40,11 beidemal die Richtung auf Gott hin. Für G cfr. SMEND.
- 43,1: Selbstverständlich ist die himmlische "Höhe" gemeint. Man kann sich jedoch fragen, ob man nicht trotz 43,9 in 43,1 anders übersetzen soll. Die gewöhnliche Wiedergabe des Verses entspricht etwa jener bei HAMP: "Die Schönheit in der Höhe ist das klare Firmament, und die Himmelsfarbe ist ein herrlicher Anblick". Dabei geraten sich aber "Höhe" und "Firmament" gegenseitig doch ein wenig ins Gehege. Wir würden vorschlagen, **מְרוֹם** als adjektivischen Genitiv zu verstehen, und würden **חֹוֹר מְרוֹם** (297) im Deutschen deuten als "höchste Schönheit" oder "etwas vom Schönsten, was es gibt". Die Uebersetzung lautet dann:  
"Unvergleichlich schön ist das klare Firmament,  
ja die Himmelsfeste - ein herrlicher Anblick".

So kommen also "Himmel" und "Höhe" als Firmament und als Wohnung Gottes vor. Da erstaunt es nicht weiter, wenn beide zum Reich der Weisheit gehören.

## B. Tiefe und Unterwelt

Zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnen die Tiefe, aber sie bezeichnen nicht dasselbe.

### 1. תְּהוֹם

a) Zuerst soll eine schematische Uebersicht gegeben werden:

תְּהוֹם bei Ben Sira					
Z.	Stelle	G	S	H	Text
1	1,3	αβυσσος	רָחֹק	---	Die Tiefe der <u>Flut</u> , wer ergründet sie?
2	16,18	αβυσσος	רָחֹק	תְּהוֹם	<u>Ozean</u> und Erde beben, wenn Er herabsteigt.
3	24,5	βαθος	רָחֹק	---	In den <u>Tiefen</u>
4	24,5	αβυσσος	רָחֹק	---	der <u>Flut</u> ging ich einher
5	24,29	αβυσσος	רָחֹק	---	...sein Rat mehr als die <u>grosse Flut</u> .
6	42,18	αβυσσος	רָחֹק	תְּהוֹם	Die <u>Meerestiefe</u> ... erforscht Er.
7	43,13	αβυσσος	---	תְּהוֹם	Inseln in der <u>Flut</u> .
8	51,5	βαθος + αδης	---	תְּהוֹם	Du hast mich errettet aus dem Schosse des <u>Abgrundes</u> .

b) Der Ausdruck תהוֹם kommt immer im Zusammenhang mit Yahweh oder der Weisheit vor. תהוֹם hat immer den Charakter des Wunderbaren, des unendlich Tiefen. Der תהוֹם ist unerforschlich, nur Yahweh ergründet ihn. Die Weisheit kennt ihn auch, sie ging ja einher in dessen Tiefen. Einmal dient תהוֹם als Vergleich für die Fülle der Weisheit des Gesetzes des Herrn 24,29. Gleich im Zusammenhang damit wird gesagt, man könne die Torah so wenig zu Ende erforschen, wie man den תהוֹם nicht ergründen könne 24,28. Nur einmal wird von ihm eine gewisse Gefährlichkeit ausgesagt, in 51,5. Doch ist gerade hier die Metapher am stärksten und im folgenden Vers wird gesprochen von der שאול. SMEND schrieb zu 42,18: "Bei תהוֹם ist an Rahab, Leviathan usw. gedacht. Die Dämonen und die Menschen sind in Gottes Gewalt". Diese Deutung ist weniger wahrscheinlich. Denn Ben Sira scheint eher ein Beispiel für Unergründlichkeit in der p h y s i s c h e n Weltordnung, und eines in der p s y c h o l o g i s c h e n Ordnung nennen zu wollen. Den Vers 43,23 hat SMEND wiedergegeben mit: "Seine Ueberlegung überwältigte den Drachen, und er gründete die Inseln in der Flut". Doch kann der Sinn auch in eine andere Richtung weisen: Gott liess das Meer sich senken, sodass die Inseln emportauchen konnten. Die Masadarolle hat als Verb im ersten Stichos תעמיק. Das kann ein Nifal plene scriptum sein, oder weniger wahrscheinlich ein Hifil mit intransitivem Sinn. Die Uebersetzung könnte lauten: "Er (?) sprach, das Meer solle sich senken, und so gründete er die Inseln in der Flut".

## 2. שאול

a) Wiederum soll das Ergebnis einer Bestandesaufnahme nach dem Index von SMEND vorerst schematisch dargestellt werden. Inhaltlich stimmen G, S und H fast immer überein, formal etwas weniger oft.

שאול bei Ben Sira					
Zahl	Stelle	G	S	H	Text
1	9,9	απωλεια	שאול	שחת	... damit du nicht ... in die <u>Unterwelt</u> hinabfährst.
2	9,12	αδης	אדמום	מות	Er (Frevler) soll nicht bis zum <u>Tode</u> straflos ...
3	14,12	---	?	שאול	... in der <u>Unterwelt</u> kein Genuss mehr.
4	14,12	αδης	שאול	שאול	Der Beschluss der <u>Unterwelt</u> ist dir nicht kundgetan.
5	14,16	αδης	---	שאול	In der <u>Unterwelt</u> ... kein Genuss mehr!

6	17,27	αδης	al.	---	Was hat der Allerhöchste an denen, die in die <u>U.</u> hinabfahren?
7	21,10	αδης	גיהנום	---	Am Ende des ... Sünderweges ... liegt die ... <u>Unterwelt</u> .
8	28,6	θανατος	גיהנום	---	Denk ... an <u>Unterwelt</u> und Tod und bestehe im Gesetz!
9	28,21	αδης	גיהנום	---	Besser als sie (böse Zunge) ist die <u>Unterwelt</u> .
10	30,17 <sup>2</sup>	---	גיהנום	שאול	Besser hinabsteigen zur <u>Unterwelt</u> als beständiges Leid.
11	41,4	αδης	---	ש(אול)	Es gibt in der <u>Unterwelt</u> keine Beschwerde(instanz).
12	48,5	αδης	גיהנום	שאול	Du (Elias) liessest einen Toten auferstehen ... aus der <u>Unterwelt</u> .
13	51,2	---	גיהנום	שאול	Aus der Gewalt der <u>Unterwelt</u> hast du meinen Fuss entrissen.
14	51,6	αδης	גיהנום	שאול	Mein Leben kam nahe an die tiefste <u>Unterwelt</u> .
15	51,9	θανατος	---	שאול	Von den Toren der <u>Unterwelt</u> her rief ich um Hilfe.

b) שאול steht einmal, in 51,6 nahe bei תהום (298): "Mein Leben kam nahe an die tiefste Unterwelt". Hier und bei שאול überhaupt bleibt nichts an Wunderbarem, nichts Geheimnisvolles, nichts lockend Tiefes. Nein, die Unterwelt ist fast nur düster. Man möchte so wenig als möglich mit ihr zu tun haben. Erwähnenswert wird die שאול, wenn ein Toter zurückkommt 48,5, oder wenn sie indirekt hilft, das Gesetz zu bewahren, so in 28,6, jenes Gesetz, das gerade vor einem zu frühen Hinabsteigen in die Unterwelt bewahren soll.

## 2. "Ruhe" und "Erbe"

### 1. "Ruhe"

a) In den Proverbien kommt als Substantiv von נוח her nur נחת von 29,9 in Frage. Der Akzent ist negativ: "Es gibt mit dem Toren keine Ruhe". Als Verb hat man הניח in 29,12 und נוח in 14,33 und 21,16. In unserem Zusammenhang interessiert 14,33: "Die Weisheit ruht im Herzen des Verständigen".

b) Bei Ben Sira ist die Thematik über "Ruhe" reicher. Einige Male wird zwar von Ruhe gesprochen, ohne dass man viel Theologie daraus entwickeln könnte. So etwa in 44,23; 11,19 (299); 20,21; 30,34. Aber daneben bricht wieder das sirazidische Prinzip durch, alles von Yahweh und seiner Weisheit herzuleiten. "Salomon war König in friedlichen Zeiten, und Gott verschaffte ihm Ruhe von allen Seiten" 47,13. Das ist eigentlich nur eine biblische Reminiszenz, doch wird der Akzent dabei sehr stark auf Gott gelegt. Eigentlich verwundert es ein wenig, dass

sogar die Weisheit selber Ruhe sucht, und einen Ort, wo sie weilen kann 24,7 (300). Die Weisheit selbst spricht weiter: "In der Stadt, die er liebte, wie mich, fand ich Ruhe, und in Jerusalem war mein Herrschaftsbereich" 24,11. Das ist einerseits ein Eingehen in die Ruhe Gottes, in das gelobte Land, Andererseits mag hier zugleich ein Anklang an das liturgische Ruhen am Sabbat gegeben sein (301). Die Ruhe, die Yahweh der Weisheit in Jerusalem gegeben, lässt eine Teilnahme zu: "Zuletzt wirst du bei ihr Ruhe finden, und sie wird sich dir in Wonne verwandeln" 6,28. Von sich selber sagt Ben Sira: "Seht mit eigenen Augen, dass ich mich nur wenig mühte, aber viel Ruhe gefunden habe" 51,27. An die letzten beiden Stellen schliesst sich thematisch die Aufforderung: "Meide ihn (den Toren), so wirst du Ruhe finden" 22,13. - Allerdings liegt von Urzeit her eine Unruhe im Menschen: "Der Mensch ... selbst zur Zeit der Ruhe ... verwirrt der nächtliche Schlaf seinen Sinn. Soeben hat er ... Ruhe, da wird er durch Träume aufgeschreckt" 40,5-6. Einer anderen Art von Unruhe begegnen wir in 32,21: "Das Wehgeschrei des Armen dringt durch die Wolken und findet keine Ruhe, bis es zum Ziel gelangt". Die Stelle von der ewigen Ruhe in 30,17 kann man selbstverständlich nicht im uns gewohnten vollen Sinn nehmen. Das verbietet schon der Kontext: "... besser ewige Ruhe, als beständiges Leid". Zudem lautet dort eine Variante: "Besser hinabsteigen zur Scheol ...". Ähnlich 46,19: "Und zur Zeit, da er (Samuel) auf seinem (Sterbe)lager ruhte, ... (302)". An mehreren Stellen ist das Thema "Ruhe" mit jenem von "Wohnen" verbunden, so 24,7; 28,16; 47,12-13.

## 2. "Erbe" (303)

a) In den Proverbien findet man unter רש nur 30,23, eine Stelle ohne besonderen Akzent (304). Bedeutender ist schon נחל. Während ein Substantiv von רש fehlt, findet sich נחלה dreimal (305), freilich ohne speziellen theologischen Akzent.

Für das Verb gibt folgendes Schema eine Uebersicht:

נחל in Prov				
Zahl	Stelle	Aktionsart	Subjekt	Objekt
1	3,35	Qal	Tor	Schande
2	8,21	Hi	Weisheit	Besitz für Weisheitssucher
3	11,29	Qal	Tor (306)	Wind
4	13,22	Hi	der Gute	Besitz für Nachkommen
5	14,18	Qal	der Einfältige	Torheit
6	28,10	Qal	der Schuldlose	Gutes

Man könnte das Ergebnis dieser Tabelle in einem Satz zusammenfassen, etwa: "Jeder erhält das, was zu ihm passt". Yahweh und die Geschichte treten nicht direkt auf den Plan.

b) Bei Ben Sira

1. Für eine Uebersicht im Sirachbuch darf man sich ausnahmsweise mit (κατα) (συγ) κληρονομειν und κληρονομια nach dem Index von SMEND begnügen (307). Was das Substantiv κληρονομια betrifft, kann zunächst darauf hingewiesen werden, dass die von Kapitel 44 an vorkommenden Stellen (308) sich durchwegs auf das geschichtliche Erbe Yahwehs und Israels beziehen. Von den übrigen Stellen ist 41,6 zu streichen, H hat richtig נִלְוָמָם . 9,6; 22,23 und 42,3 haben als gemeinsames Anliegen die rechte Verwaltung des überkommenen Besitzes. 23,12 bringt den Ausdruck "Erbe Jakobs". Schliesslich findet sich κληρονομια gleich viermal in Kapitel 24, davon wird noch zu reden sein. Für das Verb gibt ein Schema die beste Uebersicht.

(κατα) (συγ) κληρονομειν im Sirachbuch						
Zahl	Stellen	G	S	H	Subjekt	Objekt
1	4,13	κληρονομειν	מַנְחֵל	מַנְחֵל	Weish.jünger	kbwd von Yahweh
2	4,16	κληρονομειν	חֵיל	---	Weish.jünger	Weisheit
3	6,1	κλρονομειν	חֵיל	שׂוֹרֵי	böse Frau	Schande
4	10,11	κληρονομειν	כְּחַל	לִנְח	der Tote	Moder etc.
5	15,6	κατακληρονομειν	חֵיל	שׂוֹרֵי	Weisheit	Namen für den Weisen
6	19,3	κληρονομειν	---	---	der Tote	Moder etc.
7	20,25	κληρονομειν	חֵיל	---	Dieb, Lügner	Untergang
8	22,4	κληρονομειν	---	---	kluge Tochter	Besitz für d. Gatten
9	22,23	συγκληρονομειν	חֵיל	---	allg.	Freund
10	24,8	κατακληρονομειν	יִשְׂרָאֵל	---	Weisheit	Erbbesitz in Israel
11	36,16b	κατακληρονομειν	חֵיל	לִנְח	Yahweh	Erbbesitz in Israel
12	37,26	κληρονομειν	חֵיל	לִנְח	der Weise	Ehre
13	39,23	κληρονομειν	חֵיל	שׂוֹרֵי	Zorn Yahwehs	vertreibt die Völker
14	44,21	κατακληρονομειν	חֵיל	לִנְח	Yahweh	Erbe für Nachkommen
15	45,22	κληρονομειν	חֵיל רָחֵם	לִנְח	Aaron	kein Erbe an Land, aber Yahweh als Erbe
16	46,1	κατακληρονομειν	חֵיל	לִנְח	Josue	Führt ins Erbland ein.

Ben Sira gebraucht ירש / נחל etwa doppelt so oft wie das Spruchbuch. Dabei zieht er נחל vor. S dagegen verlegt sich ganz auf yrš. nhl im Sinne von "erben, etc." ist wohl im Syrischen nicht vorhanden (309). Die bereits in Prov festgestellten Linien tauchen teilweise wieder auf. Dazu aber kommt die Erwählung der Geschichte und vor allem als biblisches Novum die Weisheit als Erbbesitzerin in Israel 24,8.

2. Wirklich ist das Thema "erben" in Kapitel 24 ausserordentlich stark. In vier verschiedenen Strofen findet man insgesamt viermal κληρονομια und einmal κατακληρονομειν . In kurzen Zügen:

Anfang der 2. Strofe: 24,7: Die Weisheit sucht einen Erbbesitz.

Zentrum der 2. Strofe: 24,8: Yahweh weist ihr Israel zu.

Anfang der 3. Strofe: 24,12: In diesem Erbbesitz des Herrn wächst sie wunderbar.

Zentrum der 4. Strofe: 24,20: Sie gibt Anteil an ihrem Erbbesitz.

Anfang der 5. Strofe: 24,23: Dies alles ist die Torah, als E r b e für die Gemeinde Jakobs.

Der geschichtliche Augenblick ist dabei nicht auf die Epoche der Volkswerdung in der Exoduszeit einzuschränken, sondern eher bis an die Erschaffung der Welt hin vorzuverlegen. Das mag für den Moment etwas gewagt erscheinen. Doch wird diesbezüglich im nun folgenden Abschnitt manches klarer dargelegt werden können.

### 3. Der Schöpfer, die geschaffene Welt und die Weisheit

FANG CHE-YONG schreibt: "Quod sat facile apud B. Sira extrahi potest et eum ab aliis scriptoribus Antiqui Foederis magis distinguit, forsitan est eius admiratio et descriptio de Deo Creatore. Cf.e.gr. 16,24-18,14; 39,12-35; 42,15-44,33. Fides in Deum ut creatorem universi est bonum traditionale populi hebraei, B. Sira tamen hanc fidem ... vestivit cum propriis observationibus" (310). Wir wollen diesbezüglich nach einem kurzen Seitenblick auf das Spruchbuch bei Ben Sira einige erst eher quantitative, darauf einige eher qualitative Untersuchungen anstellen.

a) In den Proverbien ist nur selten von Gott als dem Schöpfer die Rede. Man findet diesbezüglich fünfmal eine Stelle mit Verb, einmal mit Substantiv. Uebrigens scheint der Gedanke an Gott als den Schöpfer nur in den Sammlungen I und II aufzutauchen, also in der jüngsten und (zweit)ältesten allein. Yahweh schuf durch die Weisheit Himmel und Erde 3,19-20. Die Weisheit wurde geschaffen vor allen Dingen; diese folgten nachher 8,22-31. Yahweh hat alles geschaffen 16,4, Ohr und Auge 20,12, Reich und Arm 22,2. Natürlich ist er so auch Schöpfer der Menschen 17,5. Das Hauptverb ist עשה ; jedoch fehlen ברא und יצר (311) ganz. קלל kommt nur dreimal vor, immer im Sinne von "teilen", aber nie ist Yahweh Subjekt.

b) Ben Sira dagegen spricht viel öfter von Gott als dem Schöpfer. Wir haben 35 Verbstellen und 14 Substantivstellen notiert, ohne absolute Vollständigkeit zu beanspruchen. Die hauptsächlichsten Stellen dürften aber eingefangen sein.

"Erschaffen" und "Schöpfer" im Sirachbuch							
A. Stellen mit Verb							
Zahl	Stelle	G	S	H	richtig in	Subjekt	Objekt
1	1,4	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	---	G	pass.	Weisheit
2	1,9	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	---	G	Yahweh	Weisheit
3	5,14	εστιν	ⲉⲥⲧⲓⲛ	ברא	SG	pass.	Schande
4	7,15	κτιζειν	---	חלץ	GH	pass.	Ackerbau
5	10,8	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	נאווה/חלק	GS?	pass.	Uebermut
6	15,9	αποστελλειν	ⲁⲡⲟⲥⲧⲉⲗⲗⲉⲓⲛ	חלק לו	H	Gott	Loblied
7	15,14	ποιειν	ⲡⲟⲓⲉⲓⲛ	ברא	SH	Gott	Mensch
8	16,16	---	---	חלק	SH	Gott	Licht, Lob
9	16,26	κτισις	ⲕⲧⲓⲥⲓⲥ	ברא	SH	Gott	sein Werk
10	17,1	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	---	GS	Yahweh	Mensch
11	17,6	διαβολη	ⲃⲓⲁⲃⲟⲗⲉ	---	S	Yahweh	Glieder
12	18,1	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	---	GS	Gott	Alles
13	23,14	γενναν	ⲓⲛⲛⲁⲛ	---	S	pass.	Mensch
14	23,20	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	---	G(S)	pass.(?)	Alles
15	24,8	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	---	G(S)	Yahweh	Weisheit
16	24,9	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	---	GS	pass.	Weisheit
17	34,13	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	חלק/ברא	GSH	Gott	allg.
18	34,27	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	חלק/יצר	GSH	pass.	Wein
19	36,10	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	יצר	GSH	pass.	Mensch
20	37,3	εγκυλιειν	ⲉⲓⲕⲩⲗⲓⲉⲓⲛ	יצר	SH	pass.	Charakter- loser
21	38,1	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	חלק	GSH	Gott	Arzt
22	38,4	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	הוציא/ברא	GSH	Gott	Heilmittel
23	39,21	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	בחר	G	pass.	dies u. jenes
24	39,25	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	חלק	GSH	Gott	Gutes und Schlechtes
25	39,28	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	יצר/עשה	GSH	pass.	Winde
26	39,29	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	ברא	GSH	pass.	Feuer ...
27	39,30	---	---	ברא/בחר	H	pass.	cfr. Text
28	40,1	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	חלק	GSH	Gott	Mühsal
29	40,10	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	ברא	GH	pass.	Uebel
30	42,24	ποιειν	ⲡⲟⲓⲉⲓⲛ	עשה	S(H)	Gott	Werke
31	43,14	ανοιγειν	ⲁⲛⲟⲓⲓⲛⲉⲓⲛ	ברא	H	Gott	Himmelspeicher
32	44,2	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	חלק	?	Gott	Ehre
33	45,19	ποιειν	ⲡⲟⲓⲉⲓⲛ	הביא	S	Yahweh	Zeichen
34	49,7	αγιαζειν	ⲁⲓⲓⲁⲓⲉⲓⲛ	יצר	H	pass.	Jeremias
35	49,14	κτιζειν	ⲕⲧⲓⲛⲓⲛ	יצר	GSH	pass.	wenige wie Henoch

B. Stellen mit Substantiv				
Zahl	Stelle	G	S	H
1	3,16	κυριος	בָּרָא	(Ms A) בּוֹרָא
2	4,6	ο ποιησας αυτον	בָּרָא	צוֹר
3	7,30	ο ποιησας αυτον	בָּרָא	עוֹשֶׂה
4	10,12	ο ποιησας αυτον	בָּרָא	עוֹשֶׂה
5	24,8	κτιστης	(!) עָבַד	---
6	35,13	ο ποιησας αυτον	הַלְמִיחַ	עוֹשֶׂה
7	36,13	ο ποιησας αυτον	בָּרָא	עוֹשֶׂה
8	38,15	ο ποιησας αυτον	הַלְמִיחַ	עוֹשֶׂה
9	39,28	ο ποιησας αυτον	בָּרָא	---
10	43,5	ο ποιησας αυτον	בָּרָא	עוֹשֶׂה
11	46,11	ο ποιησας αυτον	---	עוֹשֶׂה
12	46,13	κυριος	בָּרָא	עוֹשֶׂה
13	47,8	ο ποιησας αυτον	בָּרָא	עוֹשֶׂה
14	51,12(4)	---	---	יוֹצֵר

Selbst wenn die eine oder andere Stelle ausfällt, bleibt die Zahl immer noch recht hoch. Beim Verb haben wir in G vor allem  $\kappa\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$  mit 22 von 33 oder 34 Fällen, in S  $\text{בָּרָא}$  : ca. 20 von ca. 30. In H dagegen verteilt es sich auf 9 bis 10  $\text{חִלַּק}$  , 7  $\text{בָּרָא}$  und 5  $\text{יָצַר}$  , ferner einige  $\text{עָשָׂה}$  bei insgesamt 25 Stellen. Bezüglich ist zu 38,4 im Index von SMEND noch eine Korrektur anzubringen. SMEND schreibt im Kommentar: "Nach Gr. (  $\epsilon\alpha\tau\iota\sigma\epsilon\nu$  ) ist  $\text{בָּרָא}$  anzunehmen". Entsprechend setzt er die Textlesart  $\text{הוֹצִיא}$  von Ms B nur an zweiter Stelle, in Klammern, und gibt als eigentliche Lesart die lectio marginalis  $\text{בָּרָא}$  an. Doch sollte man auch aus einem sachlichen Grund der Textlesart von Ms B folgen. Sonst haben wir nämlich  $\text{בָּרָא}$  mit einem Terminus a quo, was in der gesamten biblischen Tradition nie der Fall ist (312). Bei  $\text{חִלַּק}$  könnte man sich bisweilen streiten, ob "schaffen" oder "zuteilen" die richtige Interpretation sei. HASPECKER schreibt dazu: "Systematisch gesehen gehört das Thema des Schicksalswillen Gottes in die Lehre von allumfassenden Ordnungswillen Gottes ... die auch einen so wesentlichen Bestandteil der Schöpfungslehre bei Sirach ausmacht, dass das Verb  $\text{חִלַּק}$  im Sinne von "verfügend bestimmen, zuteilen" in bestimmten Fällen geradezu den Schöpfungsakt bezeichnet" (313). Aber vielleicht ist doch das  $\text{c r e a r e}$  noch etwas stärker vorhanden. Es fällt schliesslich auf, dass man in fast der Hälfte aller Fälle eine passive Form vorfindet, wohl immer ein Passivum theologicum. Beim Substantiv ist 4,6 wahrscheinlich nach H zu lesen und fällt damit aus. 24,8 ist richtig nach G. In S müsste an dieser Stelle wenigstens  $\text{בָּרָא}$  in  $\text{בָּרָא}$  korrigiert werden (SMEND). Bei 39,5 ist nur in einer sekundären Erweiterung in G der Schöpfungsgedanke zu finden; 39,5 scheidet



also aus textkritischen Gründen a priori aus. Ergänzend könnte man noch 41,9; 44,23 und 45,20 berücksichtigen. Doch ist die erste Stelle nur in G auswertbar (314), und die andern beiden bringen mit ihrem חלק hier wohl nicht mehr als den gewöhnlichen Sinn von "teilen", sind somit an dieser Stelle nicht interessant.

c) Nun besagt diese Aufzählung noch nicht alles. Man sieht zwar, dass der Schöpfungsgedanke den Autor durch das ganze Buch hindurch begleitet, nur von Kapitel 25 an ist eine längere Lücke; doch ist sie weniger gross, als es nach unserer Zählweise scheinen mag (315). Im Folgenden soll untersucht werden, ob zu diesem mehr quantitativen Ergebnis ein qualitatives hinzukommen kann. Besonders soll dabei die Gesamtstruktur von Perikopen und Perikopenreihen berücksichtigt werden. Es kommen die im Schema genannten Stellen in Frage, dazu noch einige, in welchen Gott mit אבִי "mein Vater" bezeichnet und angesprochen wird.

1,1-10:

Noch nicht so deutlich wie nachher, aber doch unüberhörbar, wird in 1,1 schon gesagt, dass Gott der Schöpfer der Weisheit ist. Denn כל חכמה מִיהוָה היא - viel anders kann der Text nach dem Zeugnis von S ja nicht gelautet haben - besagt deutlich eine Herkunft von Gott, und implicite, wie die Verse 4 und 9 bestätigen, ein Geschaffensein. In Vers 4 wird die Weisheit mit einem Passivum theologicum als Ersterschaffene vorgestellt. Vers 9 greift auf 1 und 4 zurück. Hier endlich erscheint Gott als der Schöpfer, Herr und Spender der Weisheit in einem. Dabei kommt mit dem ~~א~~ aus S (316) das Problem der Schöpfungsordnung sehr deutlich zum Ausdruck. Die Erschaffung der Welt und der übrigen Werke Gottes ausser der Weisheit werden in den Versen 4 und 9 mehr indirekt mitgenannt.

2,18cd:

Dieses Distichon ist in seiner zweiten Hälfte nur in S erhalten. Die Kommentatoren geben als Begründung der Echtheit dieser Stelle meist nur an: "Stichometrisch unentbehrlich" oder ähnlich, eventuell noch, es sei auch in H, in 6,17, vorhanden, am falschen Platz also. Man kann nun vom Thematischen her ein weiteres Argument beifügen. Denn ziemlich oft wird am Schluss einer Perikope oder einer grösseren redaktionellen Einheit auf das Thema "Gott der Schöpfer" zurückgegriffen; das wird im Folgenden deutlich werden. Und mehrmals ist der Gedanke der Schöpfung am Anfang und am Schluss ausdrücklich erwogen. Dies trifft nun für 1,1-2,18, also für die grosse Einleitung zum ganzen Buche ebenfalls zu. Zunächst ist 2,18cd freilich eine theologische Begründung für das unmittelbar zuvor Gesagte, vor allem für die Demut von 2,17.

3,16:

3,1-16 bildet thematisch eine feste Einheit. Es geht um das vierte Gebot, daran ist kein Zweifel. Auch der formale Aufbau ist klar: Auf eine kurze Einleitung, 3,1-2, folgen zuerst eine thematische Darlegung, 3,3-7, darauf eine Parenese, 3,8-15. Mit "Sünden tilgen" von Vers 15 und "Sünden abbüssen" von Vers 3 wird der Hauptteil umklammert. Vers 16 bildet mit der Erwähnung des Schöpfers einen emphatischen Abschluss. Wiederum wird ein kleines Stück der Theologie Ben Siras durchschaubar. Für ihn ist ein Nein zum Gebot nicht in erster Linie ein Nein zum befehlenden Willen Gottes, sondern ein Einbruch in die Schöpfungsordnung, ein Verneinen der Weisheit Gottes als des Gestalters der Welt. HASPECKER hat gewiss Recht, wenn er sagt, 3,1-16 sei ganz überlegt an den Anfang des Buches gesetzt worden; es handle sich um die naturgegebene Themenfolge (317). Man könnte sich fragen, ob hier nicht auch noch eine theologische Auffassung mitbeteiligt war, die Gott als den Schöpfer und die Eltern als dessen Mitarbeiter sah. Dieser Gedanke ist unter Beachtung von Versen wie 7,28 nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, cfr. den nun folgenden Abschnitt.

7,30:

HASPECKER dürfte richtig gesehen haben, dass 7,21-33 ein eingeschobenes positives Stück ist. Die letzten zwei Verse wirken dabei fast eher als Anhängsel. In der Perikope ist die Rede vom Verhalten zu Sklaven, Vieh, Söhnen, Töchtern, Frau, Eltern und an siebter Stelle zum Priester und zu Gott. Hier wird geboten: "Mit ganzer Kraft liebe deinen Schöpfer". Auf dem literarischen Höhepunkt greift Ben Sira also theologisch an den Anfang zurück. Der Priester wird Diener des Schöpfers, vom Exodus, vom Bund steht da kein Wort. Mit etwas Vorsicht wird man sagen dürfen, die Begründung für das ehrfurchtsvolle und freigebige Verhalten gegen den Priester liege darin, dass Gott als "dein Schöpfer" und "sein Schöpfer" gesehen wird. 7,31b darf nicht bloss formal, es muss auch thematisch als Nebensatz eingestuft werden; als Nebensatz, der nicht begründet, sondern nur auf nähere praktische Ausführungen hinweist. Der folgende Vers 7,31cd gibt nämlich in informierendem Sinne diesbezüglich bereits die ersten konkreten Angaben (318). Vielleicht wird 7,30 auch für das Vorausgegangene als Begründung dienen dürfen. Denn das rechte Verhalten zu den Eltern wird begründet mit "Denke daran, dass du ohne sie nicht wärest" 7,28. Das bereitet den Schöpfergedanken vor und legt zudem nahe, im Deus creator den Grund auch für die Ehrung der Eltern zu suchen.

10,12 (vielleicht noch 10,18):

9,17-11,6 ist eine grössere redaktionelle Einheit. Sie umfasst einen negativen

Teil: 9,17-10,18 und einen positiven: 10,19-11,6. Im ersten Teil wird in 10,12 der Uebermut oder die Sünde definiert als: "Wesen (319) des Uebermuts ist der Trotz des Menschen, das heisst, wenn er in seinem Herzen sich abwendet von seinem Schöpfer". Dabei kann מן und לב bestehen bleiben, מן muss nur den Sinn von "in" annehmen, cfr. zu 1,2. In 10,18 ist wohl נאווה richtig, gegen SMEND. Es mag sich um ein Passivum theologicum handeln. Dann ist der Gedanke an eine zuteilende Ordnungskraft, und damit letztlich der Gedanke an den Schöpfer unterschwellig in diesem Vers auch noch enthalten. Möglicherweise lassen auch die "Werke Yahwehs" von 11,4c den Schöpfungsgedanken nochmals ein wenig anklingen. Sicher ist aber das Erwähnen des Schöpfers in der Definition der Sünde, und das Fehlen des Erlösers oder des Bundesgottes daselbst, für Ben Sira sehr typisch.

15,9:

Einerseits ist 14,20-15,10 Teil einer sich bis 18,14 erstreckenden redaktionellen Einheit, andererseits ist es auch schon eine in sich genügend geschlossene Perikope. Nach der Seligpreisung des Weisheitssuchers, 14,20-27, nach dem zentralen Vers 15,1 und dem Bericht über die Tätigkeit der Weisheit von 15,2-6 folgt in 15,7-9 eine negative Sektion. 9b lautet: "Es (das Loblied) ist ihm (dem Bösen) von Gott nicht zugeteilt". Als Verb steht חלל , das auch "erschaffen" bedeuten kann. In diesem Vers allerdings liegt der Akzent wohl eher auf dem ordnenden Zuteilen, auf dem Einordnen ins Schöpfungsganze. Aber es ist doch ein Blick auf den Schöpfer, und zwar wieder am Schluss einer Perikope. Und auch die eigentliche theologische Begründung für das Vorgehende steckt darin. Warum ist die Weisheit, ihr Lob und Gottes Lob dem Bösen so fern? Das ist, weil El, der Schöpfer und Herr der Welt das für sie nicht gemacht, d.h. nicht geschaffen und nicht zugewiesen hat.

15,14-20:

Die Abhandlung über die Sünde von 15,11-18,14 zerfällt in zwei Abschnitte, wovon jeder nach dem Schema 'Einwand - Widerlegung - Folgerung' aufgebaut ist. Der erste Abschnitt umfasst 15,11-16,16. Dabei hat man von 16,1 an die Folgerung. 15,11a. 12a sind die Einwände, 11b.12b-20 die Widerlegung. Diese besteht vorerst in einer Reductio ad absurdum: 11b.12b.13, dann folgt die Begründung dafür in 15,14-20 (HASPECKER). In Vers 14 wird grundlegend gesagt, dass der Mensch als freies Wesen von Gott geschaffen wurde. Diese Freiheit ist ein Teil der Schöpfungsordnung. Die Verse 15-17 erläutern diese Freiheit mit dreimaligem Gebrauch von חפץ . Der Mensch vermag das Gebot zu halten, wenn ihm daran gelegen ist, 15,15. Alles ist ihm zur Wahl vorgelegt, Vers 16. Wichtig ist 15,17b. In einem Passivum theologicum wird dort betont, dass Gott den Willen des Menschen grundsätzlich achtet. Das

liegt begründet in der Weisheit und Macht Gottes, der seine Schöpfungswerke stets in ihrer Ordnung durchschaut, darin aber auch die freien Taten der Menschen miteinfasst, Vers 19b. Als Ergebnis dieser tieferen Schau der Schöpfungsordnung folgt schliesslich in Vers 20 die Gegenthese: "Er (Gott) befiehlt dem Menschen nicht, zu sündigen, noch bestärkt er lügenhafte Männer". Die Schöpfung umfasst also nach Gottes Plan auch die Freiheit und die Verantwortung des Menschen, und dies von Anfang an (320).

16,15-16:

Diese Verse bilden den Abschluss der Antwort zum ersten Einwand von 15,11a.12a, wonach Gott die Sünde verursache. Der Text ist nicht mehr genau überliefert. Die Themen von der Schöpfung, vom Erbarmen und vom Lob, ferner die Erwähnung des schon früher erwarteten Pharao sprechen aber dafür, hier echte Ben Sira-Verse zu sehen, und nicht etwa eine spätere Glosse. In Vers 16b ist שִׁבַּח nicht durch תְּהִלָּה zu ersetzen (321). Im übrigen gibt HAMP den Vers so gut wieder, als es unter den schwierigen textkritischen Verhältnissen eben möglich ist: "Yahweh verhärtete das Herz des Pharao, das ihn nicht erkannte, obwohl seine Werke offenbar waren unter dem Himmel. Sein Erbarmen ist seiner ganzen Schöpfung sichtbar, und sein Licht und sein Lob hat er den Menschen zugeteilt". Wenn Ben Sira wirklich dies hat sagen wollen, dann ist der Grund für die Schuld des Pharao nicht mehr derselbe wie in der Exodusüberlieferung. Das Weisheitsbuch dagegen stimmt da wieder einigermaßen mit Exodus überein; es spricht ebenfalls von den Wundern des Auszuges. Bei Ben Sira aber ist der Pharao ein Tor geworden, einer, der Gott als den Schöpfer nicht finden will, der sich nicht als ein Weiser der Schöpfung zuwenden will. Viel mehr lässt sich diesbezüglich hier bei der misslichen Textsituation nicht sagen.

16,26; 17,1.6 etc.:

16,17-17,28 bildet den zweiten Abschnitt zum Thema der Sünde. Nachdem in 16,17-23 die Einwände genannt worden sind, wobei die Verse 18-19 bereits eine provisorische Antwort geben, folgt die Widerlegung von 16,26 bis 17,23, genauer bis 17,14, denn nachher folgt die Gegenthese. Diese Widerlegung ist ein eigentlicher Schöpfungstraktat von 18 Distichen: Vier für die Himmelsregion, zwei für die Erde mit Pflanzen und Tieren, dreimal vier für den Menschen. Bezeichnenderweise ist von der Erschaffung an sich in 16,26 nur in einem Nebensatz die Rede, der Akzent liegt eben auf der Schöpfungsordnung. Dabei bildet der Stichos 26b nicht einfach einen weiteren Teil der Protasis, sondern mindestens in seinem zweiten Teil die Apodosis. Man kann daher nicht lesen: "(V.26) Als Gott ... und als er zuteilte, da (V.27) bestimmte er ...". Der Vers lautet: "Als Gott seine Werke am Anfang

schuf ..., da teilte er ihnen Gebiete zu", so nach S mit kleineren Korrekturen. Wahrscheinlich gilt der Vers hauptsächlich der Sternenwelt. Vers 27 dürfte lauten: "Er bestimmte für immer ihr Tun, und ihren Herrschaftsbereich für alle Ewigkeit". So war also auch für die Gestirne von Anfang an eine Ordnung bezüglich Qualität und Quantität ihrer Tätigkeit gegeben. Vers 27<sup>cd</sup> betont die Dauerhaftigkeit dieser Ordnung: Kein Schwinden ihrer Kraft, kein Ermüden gibt es da (322). Der Schluss dieser ersten Strophe, Vers 28, dient formal und thematisch als Vorlage für den Schluss des Schöpfungsstraktates vom Menschen in 17,14. Nur wird in 16,28 zuerst das Verhalten der Geschöpfe zueinander, nachher das Verhalten gegenüber Gott beschrieben, in 17,14 verhält es sich umgekehrt. Der Grund dafür liegt im Kontext. Denn im ersten Fall kommt man von der Schöpfung her zu Gott, im zweiten von Gott her zu den Mitmenschen. Man kann fragen, was mit "Wort" in 28<sup>b</sup> gemeint ist. Aus der Parallele 17,14 ergäbe sich am ehesten der Sinn von "Gebot". Auch die Parallele 39,31 legt dies scheinbar nahe. Andererseits geht es in 16,28 weniger um einen Auftrag von Fall zu Fall, sondern um eine einmalige, feste Ordnung. Man wird daher auch für unsere Stelle die Bedeutung von "actio creativa" im Auge behalten. Damit wäre die Strophe gut geschlossen. Von der Erde ist nur kurz die Rede, fast nur als Uebergang zum Menschen, von dem die drei nächsten Strofen, 17,1-14 handeln. Einige zur Sache gehörende Textprobleme sind vorausgehend zu klären oder wenigstens festzustellen. In 17,2 beschreibt S mit , was einem  $\text{קלל}$  entspricht, die Zuweisung einer bestimmten Frist für den Menschen. Diese ist somit in der Schöpfungsordnung bereits grundgelegt. Die Verse 3-4 begründen den Herrschaftsanspruch des Menschen von der Schöpfung her. Vers 3 ist jedenfalls nicht in der Weise von G zu lesen, sondern nach S mit Korrekturen, etwa: "Sich selbst ähnlich kleidete er ihn in Macht, und nach seinem Bilde hüllte er ihn in Furchtbarkeit" (SMEND). In Vers 4 wird das Verhältnis von Mensch und Tier beschrieben als Konsequenz des Vorgegebenen: Die Tiere fürchten (323) den Menschen. Damit ist in 3 und 4 das Gottesfurchtthema vorbereitet. Interessant ist das Schöpfungsziel. Gegenüber der Erde ist es der Mensch und dessen Herrschaft über alles, 17,4. Gegenüber Gott ist es der Lobpreis, 17,9-10. Wenn es sich nur um einen Schöpfungsstraktat handelt, könnte damit die Sache zu Ende sein. Aber es geht ja um den Einwand, Gott kümmere sich nicht um die Welt, und er sehe sie nicht vor sich. So kommen ab Vers 11 noch die Weisheit und das Gesetz zur Sprache. Es besteht kein Grund, hier an etwas anderes als an die Schöpfungszeit zu denken (324). Vers 14 bildet den wichtigen Schluss. Er fasst zusammen und sagt, dass in der Schöpfungsordnung drin die Gebote gegeben waren, dass für das Verhalten im zwischenmenschlichen und im göttlichen

Bereich der Weg grundsätzlich gewiesen ist. Gott schuf am Anfang den Himmel, die Welt, den Menschen, die Weisheit und das Gesetz. Somit liegt das sich Kümern Gottes um die Welt in ihren Grundstrukturen drin. Der Weg ist damit frei für die nunmehr begründete Gegenthese, dass nämlich alles von Anfang an offen vor ihm liegt, 17,15. Entsprechend dem etwas anderen Einwand liegt in diesem Schöpfungstraktat der Akzent nicht auf der Freiheit des Menschen, sondern auf dem Schöpfungsziel, der Schöpfungsordnung und ihrer Durchschaubarkeit für Gott. In 15,13-20 wie in 16,26-17,14 ist vom Gesetz die Rede. Im ersten Fall steht es am Anfang als ein Wegweiser, nach dem man sich richten kann oder nicht. Im zweiten Fall folgt es auf die Weisheit und ist wie in Sir 24 ein Stück weit damit identisch. Im zweiten Traktat ist das Gesetz etwas, das eingehalten werden muss, soll die Struktur der geschaffenen Welt nicht schweren Schaden leiden. 18,1:

17,29-18,14 ist ein relativ eigenständiger Hymnus auf das Erbarmen Gottes. Nach dem Rahmenvers 17,29 wird in Vers 30 wahrscheinlich eine globale Begründung gegeben, wenn man mit SMEND liest: "Denn nicht wie Gottes ist des Menschen Art, und nicht wie sein Trachten das der Menschenkinder". Ein kurzer Vergleich an den Beispielen von Sonne und Sternen erläutert dies noch. Mit 18,1 setzt die ausführliche Darlegung über die Grösse Gottes und die Hinfälligkeit des Menschen ein. Dabei setzt unser Autor typisch bei Gott als dem Schöpfer an. Der Vers selbst ist nur in G vollständig erhalten und muss ungefähr lauten: "Der in Ewigkeit lebt, hat alles geschaffen, Yahweh allein ist gerecht". Nichts von einer Einschränkung auf Israel, nichts von Bund oder von Bedrohung durch fremde Völker, nein, Gottes Erbarmen wird durch die geschöpfliche Situation des Menschen an sich begründet. 22,27-23,6:

Dieses Bittgebet könnte man mit HAMP überschreiben als "Gebet um Reinheit in Worten, Gedanken und Werken". Ein eigentliches Motiv, das Gott bewegen soll, wird nicht ausdrücklich genannt, es kann aber in den Anreden von 23,1a.4a enthalten sein. Diese beiden Stichen sind auch die einzigen, die uns im Zusammenhang mit dem Schöpfungsthema interessieren. Doch verlangen gerade 23,1a.4a einige textkritische Vorbemerkungen. G hat für 23,1a.4a:

κύριε πατερ και δεσποτα	(4a θεε ) ζωης μου
"Herr, Vater und Herrscher	(4a: Gott) meines Lebens".

S liest 23,1a.4a:

אלהא אבא ודאיהא דחייא

"Gott, mein Vater und Herr meines Lebens".

Die Differenzen zwischen G und S sind nicht klein. Das Wort aber, worauf es uns ankommt, nämlich "Vater" ist in G und S für 1a und 4a verbürgt. Es gibt freilich selbst hier einen beachtenswerten Unterschied. S schreibt nicht den Status emphaticus אבא, sondern ausdrücklich das Suffix der ersten Person: אבא. Zwar könnte das auch einfach "Vater!" heißen und ebenso könnte das πατερ des G auch "mein Vater!" bedeuten. Wir meinen nun, "Vater" sei an dieser Stelle ungefähr als "Creator" zu verstehen. Dann mag auf dem Possessivpronomen durchaus ein gewisser Akzent liegen (325). Nur sehr wenige Kommentatoren haben diesem Umstand Rechnung getragen, etwa SMEND von den Klassikern und die GAROFALO-Bibel von den Modernen. 23,1a.4a könnten lauten: "Yahweh, mein Vater und Herr meines Lebens". So darf man denn vermuten, auch im Gebet 22,27-23,6 liege der erste eigentliche Grund, womit Gott zur Hilfe bewogen werden soll, in der Aussage: "Weil du mich geschaffen, mich in deine Weltordnung gestellt hast, musst du nun auch geben, dass ich dieselbe wahren und fördern kann". אבא als Deus creator findet man auch sonst in der Bibel, etwa Mal 2,10.

23,14ef:

Die Stelle wird von vielen Kommentatoren zu Recht mit Job 3,3 verglichen (326). Der Jobvers ist aber infolge der zahlreichen formalen und thematischen Variationen, wie z.B. "Segen" und "Fluch" keineswegs tautologisch. Doch sind einige Unterschiede zu Sir 23,14ef sehr typisch. Job 3,3 mag lauten: "Ausgelöscht werde der Tag, an dem ich geboren bin, und die Nacht, die sagte: Ein Mensch ward empfangen". Wichtig sind die Verben: in a ילד, in b הרה, entsprechend schreibt die Peschitta אבא in b und אבא in a, die LXX ist in b unvollständig. Die Sprechweise von Job 3,3 ist traditionell in der Bibel, was ילד und הרה betrifft. An vielen Stellen bilden "Empfangen werden" und "geboren werden" zusammen den Anfang des Lebens. Sir 23,14ef lautet nach G, dem soweit ich sehe alle Kommentatoren folgen: "Und (damit du nicht) wünschest, du wärest nicht geboren, und den Tag deiner Geburt verfluchest". Wenn man den Vers so in einem poetischen Text aus Babylonien oder aus Ugarit vorfände, würde er keine Bedenken erwecken. Für Ben Sira ist er hingegen formal zu tautologisch. Man kann zwar mit ALONSO auch aus G unter formalem Aspekt noch etwas mehr herausholen: "Que desereas no haber nacido y maldéciras el dia en que viste la luz". Das würde zur Not genügen. Doch gibt es eine bessere Antwort vom syrischen Text her. Der springende Punkt liegt dabei nicht, wie SEGAL suggeriert, darin, dass S die erste Person verwendet, im Gegensatz zur zweiten Person bei G. Der eigentliche Unterschied liegt im Verb selbst. G hat in 23,14e γεννᾶν, S schreibt hier אבא in einem Passivum theologicum. In 14f

sind sich G mit  $\tau\lambda\kappa\tau\epsilon\iota\nu$  und S mit  $\alpha\lambda$  einig. Die Uebersetzung nach dem Syrischen lautet: "Und (damit du nicht) sagen musst: O wäre ich doch nicht geschaffen, und den Tag, an dem du geboren bist verfluchst". SMEND hat zu S beiläufig bemerkt: "Zum Teil wohl genauer", ohne allerdings die Konsequenzen daraus zu ziehen. Es spricht aber alles dafür, dass S hier nicht bloss teilweise genauer ist, sondern ganz einfach den ursprünglichen Text im ganzen genau wiedergibt, was man von G hier nicht sagen kann (327). 23,14<sup>ef</sup> steht in der kleinen Perikope über das törichte und schamlose Reden 23,12-15. Die sieben Distichen verteilen sich nach der Formel 2+4+1. Zuerst wird eine Darlegung geboten, 12<sup>a</sup>-d. Dann folgt ein Mahnwort. 23,13-14<sup>f</sup>. Der zusammenfassende Vers 15 schliesst ab. 14<sup>ef</sup> bringt die letzten Konsequenzen aus dem törichten Reden: Der Betroffene kommt soweit, dass er für sich den Wunsch nach einer totalen Verneinung seiner selbst hegt, ein Rückgängigmachen der eigenen Existenz ersehnt. Da wird nicht bloss die eigene Geburtsstunde verflucht, sondern der Bezug geht durch das Verb  $\text{כָּרַךְ}$  auf Gott selber; nur er kann ja Subjekt des Verbs von S sein. Hier liegt ein kleiner, doch typischer Unterschied zu Job oder Jeremias. Mehr am Rande möchten wir noch bemerken, dass sich mit unserer Leseweise die Traditionsfrage im Sinne von FUSS neu stellen würde. Mit G kann man nichts für Sirach Spezifisches finden, und man mag den Text mit FUSS einer vorsirachidischen Quelle zuweisen. Mit S aber hat man hier einen zwar unscheinbaren, aber doch sehr typischen Ausdruck der Geistesart Ben Siras selbst.

#### Kapitel 24:

Hier geht es um die Verse 3.8.9. Ueber den ursprünglichen Wortlaut von Vers 3 kann kein vernünftiger Zweifel bestehen. Die Rückübersetzung lautet bei LOWTH, FRITZSCHE und SEGAL auf  $\text{אֲנִי מִפִּי עָלִיוֹן יֵצֵאנִי}$ . Dafür sprechen auch G, und noch stärker S, denn alle mit H vergleichbaren  $\text{מִן הָאֵל}$  gehen auf  $\text{יֵצֵא}$  zurück, cfr. Index von SMEND. Die Formel  $\text{יֵצֵא מִן הָאֵל}$  ist an dieser Stelle also hinreichend gesichert. Nicht so eindeutig verhält es sich dagegen mit dem Sinn von 3<sup>a</sup>. SMEND notiert: "Als Medium der Weltschöpfung wird die Weisheit mit dem Worte Gottes identifiziert". PETERS schreibt: "Die personifizierte göttliche Weisheit ist als Wort Gottes gedacht, das über die Erde ausgeht". SEGAL hat nur die kurze Anmerkung: "Klgl 3,38". Die Formel  $\text{יֵצֵא מִן הָאֵל}$  kann an sich das bedeuten, was SMEND und PETERS meinen. Das ist der Fall etwa in Dt 8. Aber für den Ben Sira Text gibt SEGAL die bessere Fährte an. Klgl 3,38 lautet etwa: "Geht nicht aus dem Munde Gottes das Böse und das Gute hervor?". Man kann wirklich nicht folgern, die Weisheit sei in Sir 24,3 als Wort Gottes gedacht. Dies umso weniger, als dann von Vers 23



an die Weisheit eher als Torah gesehen wird, was mit **בְּרַב** keineswegs identisch ist. Ausserdem ist bei Ben Sira das "Wort Gottes" durchwegs entweder klar schöpferisch oder klar normativ, cfr. zu 1,5. 24,3 wäre eine Ausnahme. "Hervorgehen aus dem Munde Gottes" besagt hier so viel wie "geschaffen werden durch Gott". Man könnte beinahe übersetzen: "Als der Höchste mich geschaffen hatte, da bedeckte ich ...". Interessant wird so, dass das Sprechen der Weisheit selbst auch mit der Schöpfung einsetzt, und zwar mit der Erschaffung ihrer selbst. In den Proverbien ist das bezeichnenderweise nicht so. Dort beginnt die Weisheitsrede in 8,4, aber erst in 8,22 erfährt man etwas über ihre Erschaffung. Bei Ben Sira mag in den auf 24,3 folgenden Versen der Weisheit durchaus eine schöpferisch ordnende Tätigkeit im Kosmos zugeacht sein. - In Vers 8 steht die Weisheit als selbständige Hypostase zum ersten Mal direkt Gott gegenüber. Dabei schaut sie ihn weder als El, noch als Yahweh, sondern als Schöpfer des Weltalls und als Schöpfer ihrer selbst. Es tritt demnach wieder genau dieselbe Geisteshaltung zutage wie in Vers 3. Das ist ein weiterer Grund, beide Verse demselben Autor zuzuschreiben, und nicht nach dem Vorschlag von FUSS Vv. 1-6 der vorsirazidischen Tradition, Vv. 7-8 Ben Sira und Vv. 9-10a wieder der Tradition zuzuweisen. Denn auch Vers 9 verrät noch einmal das typisch sirazidische Ansetzen bei der Schöpfung. Zwar soll ja gleich von Sion und Jerusalem die Rede sein. Doch kann es der Autor entsprechend seiner theologischen Methode nicht lassen, bei der Schöpfung anzusetzen, selbst wenn es nach unserem Empfinden nicht notwendig wäre.

34,12 - 35,13:

Dreimal klingt der Schöpfungsgedanke in dieser Perikope an. Das erste Mal in 34,13bc. Der Vers mag lauten: "Nichts, was Gott schuf, ist schlimmer als das Auge". HAMP schreibt: "Das Distichon bc stört den Zusammenhang und ist kaum ursprünglich". FUSS dagegen betrachtet dieses Distichon eben gerade als eigentliche Schöpfung Ben Siras, im Gegensatz zum vorangehenden, das er als möglicherweise vom Autor übernommen ansieht. Es lässt sich nun beifügen: Der typisch sirazidische Gedanke an die Schöpfung, und das an dieser einigermaßen exponierten Stelle, nämlich am Anfang eines grösseren Abschnittes, legt so aus einer neuen Perspektive nahe, den Vers als echt zu betrachten. Der Akzent liegt in 34,13bc wohl eher wieder auf der Ordnung, als auf dem Schöpfungsmoment als solchem. Denn wahrscheinlich steht חלק zu Recht. Eine Dublette gibt ברא. Noch einmal taucht חלק auf, mitten in der Perikope, im Zusammenhang mit dem Wein. Von ihm steht in 34,27 geschrieben, er sei zur Freude geschaffen. Man hat den Vers in H zum Teil doppelt, einmal mit צר, das andere Mal mit חלק. Letzteres scheint mehr für sich zu haben. Es könnte auch

mit "zuteilen" übersetzt werden, doch dies im Sinne von "in der Ordnung der Schöpfung jemandem einen passenden Platz und die richtige Funktion zuweisen". FUSS wies den Vers aus traditionsgeschichtlicher Schau der vorsirazidischen Ueberlieferung zu. Aus theologischer Sicht möchte man ihn lieber typisch sirazidisch nennen. Denn auch hier scheint, nebenbei und fast *sensim sine sensu* die Weltanschauung und die Theologie Sirachs von Gott als dem Schöpfer ein klein wenig durchzubrechen. - Die bedeutendste Stelle bringt der Schlussvers 35,13. Der Autor will als Dank für alle guten Gaben und die Wohltat des geselligen Beisammenseins zu einem Lobpreis Gottes auffordern. S liest dabei "Gott", doch sicher zu Unrecht. Er hat die Tendenz, alle Gottesbezeichnungen in  $\text{אל}$  umzubiegen, cfr. zu 1,1. H und G lesen "deinen Schöpfer". Uebrigens hat S noch ein weiteres geändert. Das Persönliche der Stelle ist bei ihm versachlicht. Statt "d e i n e n Schöpfer" hat er "den Namen Gottes". Und doch wäre auch dieser Nebensatz für Ben Sira typisch; er fand sich beispielsweise auch in 24,8, wo die Weisheit spricht vom "Schöpfer des Weltalls, der m i c h schuf". FUSS schreibt zu unserem Vers: "Und endlich leistet er (Sirach) in v.13, auf das Ganze seit 34,12ss zurückblickend und es religiös überhöhend, sein schuldiges Debut - es ist aber auch ein williges! - an den Gott Israels". Da wird die Bedeutung des Verses gut gesehen. Nur muss man noch präzisieren, dass es hier nicht um den Gott Israels als Gott des Bundes geht, sondern als Schöpfer von Welt und Menschen, und zwar mit besonderem Blick auf das Individuum. Vielleicht soll unser Vers auch noch so was wie eine theologische Begründung geben für die in Vers 12 erwähnte Gottesfurcht. Position und Inhalt sind jedenfalls für die Theologie Ben Siras bezeichnend.

36,10.13.15:

36,7-15 ist eine ziemlich eigenständige Perikope. Von den verschiedenen Textproblemen interessiert in unserem Zusammenhang eigentlich nur die Differenz zwischen  $\text{υπερεχειν}$  und  $\text{עָרַב}$  in Vers 7. Wahrscheinlich hat S recht, denn er führt das in den Versen 8 und 10 wiederkehrende Themawort  $\text{עָרַב}$  ein. Der Akzent liegt ja in unserem Abschnitt eher auf dem "Verschiedensein" als auf dem "Uebertragen". H liest in Vers 8  $\text{שָׁפַט}$  Ni, in 10  $\text{הַבְדִּיל}$ . Traditionsgeschichtlich hat FUSS in unserer Perikope mit beachtlichen Argumenten ein von Sirach übernommenes, ergänztes und vor allem israelisiertes kanaanitische Stück sehen wollen, dem grundsätzlich die Verse 7-11.12a.12c.15 zugehören. Dabei wäre auch darin einiges israelitisiert worden, so wohl die Gottesnamen in 8 und 10, wogegen in Vers 15 noch das ursprüngliche "El" stünde. Doch weist manches in eine andere Richtung.

Einmal wird מעשה אל von Ben Sira lieber verwendet als מעשה יהוה (328). Bei חכמה dagegen scheint יהוה bevorzugt zu werden. Im übrigen wurde zu 1,1 auf die praktisch heillos verwirrte Situation bezüglich der Gottesbezeichnungen in den hebräischen Sirachhandschriften aufmerksam gemacht, cfr. dort. - In typisch sirazidischer Weise geht der Blick erst zum Himmel, Verse 7-9, dann zum Menschen, Verse 10-13. Wiederum typisch für unseren Autor ist, dass er beim Menschen in Vers 10 mit der Erschaffung ansetzt, dann aber zur Schöpfungsordnung übergeht, Vv. 11-12, und in 13c das Schöpfungsthema vom Menschen abschliessend nochmals aufgreift. Das Stichwort חמר steht dabei in 10a und 13a (329), יצר / עשה in 10b und 13c. Vers 15a greift auf die Gesamtheit der geschaffenen Welt zurück und schliesst damit den Abschnitt: Vers 7 alles Licht, Vers 10 alle Menschen, Vers 15 alle Werke Gottes. Das schwierige Problem der Unterschiede bei den Menschen wird also von Ben Sira mit dem Hinweis auf die Weisheit Gottes in der Schöpfungsordnung und in der Ordnung für den Menschen beantwortet.

37,3:

So wie der Text in H jetzt lautet, kann im ersten Stichos nicht alles stimmen. B und D würden etwa lauten: "Wehe dem Charakterlosen, der sagt: Warum bin ich so erschaffen?". Gut schreibt FUSS: "Der Text von B ... und D erregt Verdacht, weil er dem mit einem "Wehe" bedrohten Menschein ein Wort der Einsicht in seine eigene Verderbtheit in den Mund schiebt". Die Lösung kommt wohl von G her: πονερον ενθυμημα = יצר רע (330). Aus G ist auch noch die zweite Person zu übernehmen, an Stelle der ersten in H und der dritten Plural in S. Das Verb dagegen ist nicht in G mit seinem αλλελε = גלל, sondern bei H mit יצר und bei S mit ברא richtig überliefert. Der Stichos lautet dann: "O böse Sinnesart, wozu bist du erschaffen?". G hat wohl aus theologischen Gründen ein Verbum creationis hier vermeiden wollen, da ein solches seiner Ansicht nach Gott als den Urheber auch des Bösen dargestellt hätte (SMEND). Im hebräischen Text erhält man ein Wortspiel: נצר - יצר. Der Rückgriff auf das Vokabular der "Schöpfung" überrascht an dieser Stelle ein wenig, doch kann man diesen Vers mit 23,14 vergleichen. Jedenfalls findet man auch hier wieder die für Ben Sira typische theologische Schau von Gott als dem Schöpfer.

38,1-15:

Die Perikope weist eine interessante Struktur auf (331). Auf einen Rahmenvers im Du-Stil folgt eine Darlegung im Er/es-Stil, darauf ein Mahnwort im Du-Stil und schliesslich wieder ein Rahmenvers, nun im Er/es-Stil. Ueber die Schöpfungsordnung finden wir Aussagen nur in den Rahmenversen und in der thematischen Darlegung,

in den Versen 1.2-8.15. Vers 1: "Schätze den Arzt entsprechend seiner Notwendigkeit, denn auch ihn hat Gott zugewiesen" (332). Als Verb steht חָלַק. Gleich zu Beginn wird also die hohe Stellung des Arztes damit begründet, dass er diese im Schöpfungsganzen von Gott erhalten hat. Es ist nicht blinder Schicksalswille, sondern die Weisheit Gottes, die das Weltall schuf, die nun dem Arzt den Platz zuweist. Gott schafft die Weisheit des Arztes, Vers 2, die Heilmittel der Erde, Vers 4 (333), die Einsicht für den Menschen, Vers 6. Das Ziel dieser schöpferischen und ordnenden Tätigkeit Gottes wird klar umschrieben in 5b.6b.8b: Um Gottes Kraft kund zu tun - um sich Ehre zu verschaffen ob seiner Stärke - damit die Schöpfungswerke Gottes nie brachliegen. Das stimmt mit dem schon in 17,10 vorgefundenen Schöpfungsziel überein. Am klarsten und ausdrücklichsten ist jedoch in Vers 15 von Gott als dem Schöpfer die Rede. Zweifellos bildet also eine Rückschau auf Gott als den Schöpfer den emphatischen Schluss. Der Sinn des Verses ist nicht zum vorneherein klar. Man übersetzt meist: "Wer vor seinem Schöpfer sündigt, wird den Händen des Arztes preisgegeben". FUSS hat gut bemerkt: "Hier scheint der Arzt noch weit geringer eingeschätzt zu werden, so sehr, dass sich dieser Satz anscheinend weder mit vv.9-14, noch erst recht mit vv.1-8 recht verträgt". Deswegen greifen wir den Gedanken von HASPECKER auf (334), den Vers anders zu übersetzen. Das אֲשֶׁר des Anfangs kann hier kausalen Sinn haben (335). Ob man die Randlesart הסתגר oder die Textlesart החגבר vorzieht, ist im letzten gleichgültig. Im weiteren kann das לפני des Textes wohl bestehen gegen die lectio marginalis על יד. Folgende Uebersetzung scheint berechtigt: "Denn gegen seinen Schöpfer sündigt, wer sich dem Arzte verschliesst". Damit weist der Vers nicht bloss an den Anfang zurück, sondern begründet zudem noch einmal theologisch die Pflicht, den Arzt beizuziehen. Man muss das tun, weil die Schöpfungsordnung es so vorsieht. Wieder einmal kommt die Theologie Sirachs über Gott als den Schöpfer zum Vorschein. 39,14cd - 39,35:

Das Ganze ist gedacht als ein grosses Gotteslob. Sobald man aber die Rahmenverse 39,14cd.15 und 39,35 abzählt, ist es ein weltanschauliches Lehrgedicht. Vers 16 bietet die weltanschauliche These: "Die Werke Gottes sind alle gut, und jedem Zweck genügen sie zu seiner Zeit" (336). Diese These wird dann in Vv. 17-20 erläutert. Vers 17a ist in H lückenhaft. G kann man wie folgt übersetzen: "Durch sein Wort stellt er wie einen Wall das Wasser auf". S hat: "Durch sein Wort stellt er die Sonne auf". Inhaltlich kann G nicht stimmen. Denn sooft Ben Sira ein vollständiges Bild der Schöpfung zeichnet, geht er von oben nach unten, kommt zuerst die Himmelsregion, dann erst die Erde oder die Tiefe; so 1,3; 16,26-28; 24,4-5a;

39,17 und im grossen Abschnitt 42,16-43,33 mehrmals. In "Wasser" und "Sonne" können נַר und נֵר zugrundeliegen, und "Wall" mag auf ein missverständenes מָרוֹם zurückgehen (SMEND). Der Stichos muss etwa lauten: "Durch sein Wort setzt er die Leuchte an die Himmelshöhe". In b lesen einige Textausgaben אֹצֶרֶת, andere אֹצֵרוֹת, es geht gewiss um Gottes "Vorratskammern" am Firmament (337). Man hat demnach wieder die bekannte sirazidische Linie: Zuerst ein Blick zum Himmel, als er erschaffen ward, dann zur Erde. Die Erläuterung setzt wieder bei der Schöpfung ein, bei der Erschaffung der Sonne diesmal. - Vers 21 bringt den doppelten Einwand: "Wozu dies oder jenes! Dies ist schlechter als jenes!". Das ist ein grundlegendes Bezweifeln einer sinnvollen Schöpfungsordnung. Die Verse 21b.d.22-31 widerlegen dies eingehend. Zu 21b sind einige textkritische Bemerkungen notwendig. In 21b ist eine Interpretation im Sinne von 30c legitim. Dort hat H נִבְרָא, am Rande steht נִבְחַר. In 21 liest S ein Ptc.pass. von בָּרָא "machen, schaffen". G liest אֵלֶּיָּהוּ. S und G haben den Sinn sicher gut getroffen, נִבְרָא ist auch in H zu lesen, oder dann muss נִבְחַר in diesem Sinne interpretiert werden. Es würde allenfalls über die creatio hinaus noch eine Zweckordnung schon im Verb selbst ausgedrückt. Wenn das richtig ist, setzt die Widerlegung des Einwandes ebenfalls grundsätzlich bei der Schöpfung ein. "Alles ist zu seiner Zeit von Wert", so hört man im Folgenden mehrfach. Noch in Vers 25 war grundsätzlich gesagt worden, dass Gott von Anfang an für die Guten Gutes und für die Bösen Gutes und Böses schuf. Ab Vers 28 werden im einzelnen acht schlimme Dinge aufgezählt, dabei ist wiederholt deutlich deren Beziehung zum Schöpfer gegeben, so in 28a und d, in 29, in 30c. Vers 33 bringt die These des Anfangs wieder. Dabei ist in 33b bei der Lesart קִיּוּם nicht unbedingt eine Korrektur erforderlich. Das Verb kann als intransitives Hifil verstanden werden. So nimmt denn in diesem Abschnitt der Schöpfungsgedanke und der Gedanke an die Ordnung im Schöpfungsganzen erneut einen breiten Raum ein.

40,1.10:

Zur Struktur der Perikope 40,1-17 cfr. HASPECKER, Gottesfurcht, S. 182-183. Thema ist "Mühsal des Lebens". Vers 40,1 steht als Themaangabe: "Grosse Mühsal hat Gott zugeteilt (חֵלֶק), und ein schweres Joch liegt auf den Menschenkindern". Wieder ist wohl חֵלֶק eher als "zuweisen" denn als "erschaffen" zu verstehen. Aber es ist doch die S c h ö p f u n g s o r d n u n g, die in Frage steht. Im Geiste des Autors ist dabei schon mitgedacht, dass Gottes Weisheit es so ordnete, und zwar von Anfang an. Ben Sira braucht dies nicht jedesmal ausdrücklich zu repetieren. In led dürfte der individuelle Lebensanfang und das individuelle Lebensende gemeint sein, nicht der

Anfang der Menschen überhaupt. - Die andere Stelle in diesem Abschnitt, die den Schöpfungsgedanken zum Ausdruck bringt, ist 40,10. Dieser Vers leitet eine individuelle Aussagenreihe ein: 40,10-20, nachdem in Vers 8 die von der Mühsal betroffenen Lebewesen, in Vers 9 die Mühsale selbst aufgezählt worden waren. Das Verb an sich, und das theologische Passiv zeigen, dass Gott engagiert ist. Es reagiert also bezüglich des Frevlers nicht einfach ein Schicksal, sondern die Ordnung der Weisheit. 40,1 und 40,10 gehören nicht zu den bedeutendsten Stellen für eine sirazidische Schöpfungstheologie. Doch sind auch sie noch Zeugen für die Art des Autors, bei zentralen Punkten auf die Schöpfung zurückzugreifen.

42,15-25 und Kapitel 43:

In diesem Gedicht über die Herrlichkeit der Werke Gottes im allgemeinen setzt unser Autor in gewohnter Weise mit 15cd bei der Erschaffung der Welt durch Gottes Wort an. Die Masadarolle bestätigt in diesem Vers das  $\text{וַיִּצְוֶה}$  des Randes von B. Bei  $\text{וַיִּקַּח}$  aber liest Mas wie B im Text (338). Am besten übersetzt man mit ALONSO: "y de su voluntad reciben su tarea". Ein solcher Gedanke ist bei Ben Sira in verschiedenen Variationen mehrfach anzutreffen (339). Diese Ordnung und Gesetzmässigkeit in der Schöpfung drin ist also ein Thema, auf das unser Autor gerne zu sprechen kommt. Im Folgenden ist wiederum typisch, dass der Blick zuerst nach oben geht, und dass dabei an erster Stelle von der Sonne die Rede ist, Vers 16, später von der Tiefe, Vers 18. In den Schlussversen 24 und 25 taucht ein schon im weltanschaulichen Lehrgedicht des Kapitels 39 angetroffenes Thema wieder auf. Jenes nämlich, dass die Werke Gottes zu jedem Zweck genügen zur bestimmten Zeit, und dass sie in ihrer Verschiedenheit eine wunderbar geordnete dynamische Einheit bilden. Mehr zu sagen ist schwierig, weil besonders 42,12 nicht eindeutig zu interpretieren ist. - Sehr deutlich tritt das Denken an den Schöpfergott auch in Kapitel 43 zutage. Am Ende der Betrachtung über die Sonne wird man ganz selbstverständlich zu Yahweh, ihrem Schöpfer geführt. Ähnliches gilt von den Sternen, dem Regenbogen, dem Himmelsgewölbe, 43,10-12. Der letzte Vers in diesem Traktat beginnt bezeichnenderweise mit "Alles hat Yahweh gemacht". Nicht weniger typisch, wenn auch nicht so oft nachzuweisen, wäre die Fortsetzung: "den Frommen aber hat er Weisheit verliehen".

Der Lobpreis der Väter (= Sir 44-49 und 50):

Nicht einmal im Lobpreis der Väter fehlt der Schöpfungsgedanke. Man findet ihn naturgemäss nicht so oft, dafür aber ganz spontan. Bei Samuel beginnt der Bericht über dessen Lebenswerk mit dem Vers: "Der Liebling des Volkes und die Wonne seines Schöpfers" 46,13. Bei David steht als Klimax der Schilderung seines Lebens: "Aus

ganzem Herzen liebte er seinen Schöpfer" 47,8. Man würde erwarten: "Seinen Herrn", "seinen Erlöser". Aber nein, bei Sirach ist Anfang und Höhepunkt die S c h ö p f u n g und ihre O r d n u n g. Schliesslich geht auch der kurze Rückblick auf die Vorfahren ganz in dieser Richtung, denn in 49,14 liest man: "Kaum einer der auf Erden Erschaffenen kommt Henoch gleich". Da verweist das Verb יצר fast wie ברא auf den Schöpfergott.

51,10-11:

Hier bietet Ben Sira den eigentlichen Text eines kurzen Bittgebetes. Ausgerechnet der für uns wichtigste Vers 10ab stellt textkritisch einige Probleme. G und S haben zunächst in 10ab noch keine direkte Rede. Doch besteht kein Grund, in diesem Punkte von H abzuweichen. Man kann übersetzen: "Yahweh, du bist mein Vater, du mein starker Helfer" (340). Ben Sira beginnt also das kleine Bittgebet mit einem Anruf Gottes als des Schöpfers, so wird "Vater" wohl interpretiert werden dürfen. Dieses Geschaffensein und der Gottestitel "Vater" als Schöpfer des individuellen Menschen ist demnach für den Beter der erste und vielleicht bedeutendste Grund für weitere Hilfe in der Gegenwart. Und wiederum ist ein zweiter typischer Akzent mitgegeben im Possessivpronomen "m e i n". Ähnliche persönliche Züge trug schon 24,8; und in 35,13 musste S diesbezüglich korrigiert werden. Nicht vom Gott des Bundes, nicht vom Retter aus Aegypten, sondern von s e i n e m S c h ö p f e r erwartet Ben Sira das Heil.

Diese Ausführungen zu יצר , ברא , חלק etc. sollten gezeigt haben, wie stark und wie gerne Ben Sira Gott als creator und die Welt als creatura im besten Sinne des Wortes sieht.

Anhang: צוה und פקר

a) Die Lage in den übrigen Weisheitsbüchern: 1. צוה fehlt bei Qohelet und in den Proverbien ganz. In Job steht es dreimal, wobei zweimal Gott (341) und einmal noch Job Subjekt ist. 2. פקר Qal fehlt in Prov und Qo wiederum. Job hat es sechsmal, aber nur zweimal ist Gott Subjekt. Nifal liest man nur in Prov 19,23.

Aber

b) Bei Ben Sira ist mit צוה neunmal, mit פקר wenigstens siebenmal zu rechnen, nach folgendem Schema:

צוה und פקד bei Jesus Sirach (ohne pqr hi in 42,7)						
Zahl	Stelle	G	S	H	Subjekt	Objekt
1	7,31	εντελλεσθαι	צוה	צוה	pass.theol.	"du"
2	15,20	εντελλεσθαι	צוה	צוה	Gott	Mensch coll.
3	17,14	εντελλεσθαι	צוה	---	Gott	Mensch coll.
4	24,8	εντελλεσθαι	צוה	---	Gott	Weisheit
5	24,23	εντελλεσθαι	צוה	---	Moses, aber es geht um Gottes Gesetz	"wir"
6	39,31	εντολη	צוה	צוה	Gott	Elemente etc.
7	45,3	εντελλεσθαι	צוה	צוה	Gott	Moses
8	46,14	κρινειν	צוה	צוה	Samuel, in Gottes Auftrag	Gemeinde
9	48,22	εντελλεσθαι	צוה	...	Isaias als Profet	Hisqia
1	16,18	επισκοπη	פקד	פקד	Gott	Himmel, Erde
2	32,21	επισκεπτειν	פקד	פקד	pass.theol.	---
3	33,10	μιμνησκεσθαι	פקד	פקד	Gott	Zeit
4	39,30/31	ετοιμαζειν	פקד	פקד	pass.theol.	Elemente etc.
5	46,14	επισκεπτειν	פקד	פקד	Gott	Zelte Jakobs
6	49,15	επισκεπτειν	פקד	פקד	pass.theol.	Leichnam Josefs
7	49,16	δοξαζειν	פקד	פקד	pass.theol.	Patriarchen

Bei S steht auffallenderweise צוה regelmässiger für צוה als für פקד selbst! Subjekt ist oft entweder Gott selber, oder ein Mensch in seinem Auftrag. Beim Objekt ist ganz neu, dass hier auch die Weisheit selber genannt wird. Das gibt es sonst in der Bibel nicht. Aber wenn schon alle Weisheit von Yahweh kommt, warum sollte Gott ihr nicht auch befehlen, besonders wenn der Befehl zugunsten Israels geht?

#### 4. Israel, Jerusalem und Sion - die Stadt und der Herrschaftsbereich

##### A. Israel, Jerusalem und Sion

"Israel" kommt in den übrigen alttestamentlichen Weisheitsbüchern praktisch nicht vor. In Job und der Weisheit Salomons fehlt es ganz, in Prov steht es nur 1,1 als Titel ohne theologische Bedeutung. In Qo lesen wir nur in 1,12 so nebenbei, dass Qohelet sich vorstellt als gewesener König über Israel und Jerusalem. "Jerusalem" findet sich in Qo ein paarmal, aber immer rein geographisch als ירושלים. "Sion" fehlt überall. Bei Ben Sira haben alle drei Namen theologisches Gewicht. Dabei ist "Israel" viel häufiger als die beiden andern. Die "Israel"-Stellen muss man erst textkritisch prüfen, die andern sind unproblematisch.



"Israel" bei Ben Sira (ohne die Litanei von 51,12)				
Zahl	Stelle	G	S	H
1	17,17	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	---
2	24,8	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	---
3	36,17	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
4	37,25	Ισραηλ	---	B יִשְׂרָאֵל / D יִשְׂרָאֵל
5	44,23	Ιακωβ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
6	45,5	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
7	45,11	Ισραηλ	---	יִשְׂרָאֵל
8	45,16	λαος	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
9	45,17	Ισραηλ	---	יִשְׂרָאֵל
10	45,22	---	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
11	45,23	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
12	46,1	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
13	46,10	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
14	47,2	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
15	47,11	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
16	47,18	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
17	47,23	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	---
18	50,13	Ισραηλ	יִשְׂרָאֵל	יִשְׂרָאֵל
19	50,17	al.	---	יִשְׂרָאֵל
20	50,20	Ισραηλ	---	יִשְׂרָאֵל
21	50,22	παντα	om.	יִשְׂרָאֵל
22	50,23	Ισραηλ	---	---

In 50,22 steht wahrscheinlich Israel nicht zu Recht, man sollte mit G lesen.

50,23 ist ein sekundärer Passus in G und als solcher nicht echt. In 46,10 kommen H und S vor G zum Zuge, somit scheidet die Stelle ebenfalls aus. In 47,11 dagegen haben wahrscheinlich G und S den Vorzug mit "Israel" vor H mit seinem "Jerusalem". D ist in 37,25 vermutlich im Recht vor B, da "Jeschurun" ein seltenes Wort ist (SMEND).

Thematische Gruppierung:

In 44,23 ist vielleicht nach der Interpretation von G "Israel" eine Bezeichnung für Jakob. Einmal ist das Nordreich hauptsächlich (343) gemeint, in 47,23, wo es heisst, dass Jeroboam Israel zur Sünde verführte. Sonst besagt "Israel" immer das ganze Volk, doch mit verschiedenen Akzenten, so zum Beispiel: 1. Als politische Gemeinschaft auf religiöser Grundlage: Yahweh richtet Davids Thron über Israel auf 47,11. 2. Als liturgische Gemeinschaft: Die Versammlung Israels beim Fest, zusammen mit dem Hohepriester Simon 50,13.20. 3. Israels Unsterblichkeit: Das Leben Jeschuruns oder Israels währt ewig 37,25. 4. Israel als Eigentum Yahwehs: Israel ist Besitztum Yahwehs 17,17, ist nach Yahweh genannt, sein Erstgeborener 36,17, cfr. 47,18. 5. Israel als Wohngebiet der Weisheit: "In Jakob sollst du

wohnen, und Besitz nehmen in Israel" 24,8. - Weitaus der grösste Teil aller Stellen findet sich im "Lob der Väter". Ausserhalb desselben hat man nur noch vier, theologisch allerdings bedeutende Stellen, cfr. das Schema S.160.

Jerusalem und Sion: a) die Stellen:

- 24,10: "Im hl. Zelte diente ich vor ihm, und darauf wurde ich in Sion eingesetzt".  
 24,11: "In der Stadt ... fand ich Ruhe, und in Jerusalem war mein Herrschaftsbereich".  
 36,18: "Erbarme dich deiner heiligen Stadt, Jerusalem, der Stätte deiner Wohnung".  
 36,19: "Fülle den Sion an mit deinem Glanze, und mit deiner Herrlichkeit deinen Tempel".  
 48,18: "Dieser (Sanherib) erhob seine Hand gegen Sion und lästerte Gott...".  
 48,24: "Er (Isaias) tröstete die Trauernden auf Sion".

b) Man kann sich fragen, ob Jerusalem und Sion einfach Synonyma seien. Dabei fällt 48,24 ausser Betracht, weil es lediglich ein aus Is 61,3 wiederaufgenommener Ausdruck ist. In 48,18 geht es sicher um eine religiöse Angelegenheit. In diesem Sinn ist die Interpretation "Tempel" oder Tempelbezirk" naheliegender für Sion. In 24,10 steht "Sion" parallel zu "hl. Zelt", in 36,19 parallel zu "Tempel". In den beiden letztgenannten Fällen ist im Kontext, in 24,11 beziehungsweise in 36,18 die Rede von "Jerusalem" und von der "Stadt". Dabei stehen beidemal "Jerusalem" und "Stadt" parallel. So ist "Sion" in Kapitel 24 praktisch gleich "hl. Zelt" oder auch "Tempel". In Kapitel 36 wird zuerst gesprochen von Jerusalem, von Sion nachher, in Sir 24 ist es umgekehrt.

#### B. Die "Stadt" und der "Herrschaftsbereich"

1. "Stadt":  $\text{πολις} - \text{מְדִינָה} / \text{מְדִינָה} - \text{עִיר} / \text{קְרִיָּה}$

a) In der biblischen Weisheitsliteratur verteilen sich die Stellen wie folgt:

	Job	Qo	Sir	Prov
$\text{עִיר}$	2	5	ca. 11-12	4
$\text{קְרִיָּה}$	1	-	2	5
Total	3	5	ca. 18 (13+5)	9

Qohelet und Ben Sira haben eine ausgesprochene Vorliebe für  $\text{עִיר}$ , im Gegensatz zu den Proverbien. Bei Sir sind noch fünf Stellen aus G mitzurechnen, vermutlich stand auch dort meistens  $\text{עִיר}$ . Job, Qo und Prov erreichen nicht einmal zusammen die Zahl von Sir. In den drei protokanonischen Büchern sind die Stellen rein allgemeiner Natur.

b) Nicht so bei Ben Sira. Hier wird mehrmals von der Stadt Jerusalem gesprochen, von der heiligen Stadt (344), der Stadt des Königs (345), der Stadt des Hohenpriesters (346) und schliesslich von der Stadt, die Yahweh liebte und zur Residenz der Weisheit machte (347).

## 2. Der Herrschaftsbereich:

Hier stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Weisheit, Macht und Yahweh.

Mit etwa sechs Stellen hat man einen klaren thematischen Kontext zu Sir 24,11:

7,4: "Wünsche von Gott keine Herrscherstellung".

10,1: "Ein weiser Herrscher festigt sein Volk, und die Regierung des Einsichtsvollen ist wohlgeordnet".

10,4f: "In Gottes Hand ruht die Herrschaft über die Welt, und er setzt über sie zur rechten Zeit den rechten Mann". "In Gottes Hand ruht die Herrschaft über alle Menschen, und dem Herrscher verleiht er seine Würde".

16,27: "Yahweh ordnete den Machtbereich seiner Werke für immer".

41,6: "Dem Sohn des Frevlers wird die Herrschaft entrissen".

43,6: "Der Mond leuchtet ... zur Herrschaft bis zum Ende".

Die letztgenannte Stelle ist hier ohne Interesse, weil sie nur ein Genesisthema wiederholt. Die übrigen zeigen deutlich, dass die Herrschaft grundsätzlich in Gottes Händen liegt, dass er sie dem zuteilt, den er für geeignet hält, dass er die Macht dem Frevler wieder wegnimmt. Da also gehört die ממשלה selbstverständlich in erster Linie der Weisheit und dem Weisen. - Auf dieses Thema geht bei Sir 24,11 soviel ich sehe nur der Kommentar von ALONSO ein. Wir lesen dort: "Jerusalem ist auch die Hauptstadt des Reiches, dort waltet der König über die Rechtsprechung: Ps 122,5". Tatsächlich hat man auch in Ps 122 einen stark liturgischen Kontext, wie bei Sir 24,11b. Denn in Ps 122 ist zu Beginn und am Ende die Rede vom בית יהודה, wo der Sänger so gerne weilte.

## 5. Bäume und Pflanzen - der Weinstock

Bäume und Pflanzen überhaupt werden bei Ben Sira nicht ganz so oft erwähnt wie Tiere. Im Gegensatz zu diesen sind jene aber in den Weisheitsperikopen stärker vertreten.

a) Allgemein: Die Blumen des Feldes entzücken das Auge 40,22. Die Geschlechter von Fleisch und Blut sind wie das sprossende Laub am grünen Baum; das eine welkt, das andere wächst nach 14,8. Die Wurzel der Ueberlegungen ist das Herz. Vier Zweige treibt es hervor 37,17-18. Der Segen des Vaters macht wurzelfest, doch der Fluch der Mutter reisst den Steckling aus 3,9.

b) Negativ, die Frevler: Je nach der Sorte des Baumes fällt die Frucht aus 27,6. Die Leidenschaft wird dein Laub fressen, deinen Früchten die Wurzel rauben, dich zurücklassen als dürren Baum 6,3. Sie weidet deine Kraft ab, wie ein Rind das

frische Grün des Feldes 6,2 (348). Kinder, die einem Ehebruch entstammen, werden keine Wurzel treiben und ihre Zweige bringen keine Frucht 23,25. Der Schössling des Gewalttätigen treibt keine Sprossen, denn die Wurzel des Gottlosen liegt auf Felsenriffen, wie die Kresse am Rande des Sturzbaches, die von jedem Regen weggeschwemmt wird 40,15-16. Die Spuren der Nationen verwischt Gott, und ihren Wurzelspross schlägt er ab bis auf den Boden 10,16.

c) "Heilsgeschichtlich": Wurde nicht durch ein Holz das Wasser süß? 38,5. Yahweh gab Jakob einen Rest und David einen Wurzelstock aus ihm 47,22. Herrlich war Simon als Hohepriester ... wie eine Blüte an den Zweigen in den Tagen des Festes, und wie eine Lilie an Wasserbächen, wie das Grün des Libanon in den Tagen des Sommers ..., wie ein grünender Olivbaum voller Früchte, und wie ein wilder Oelbaum mit üppigen Zweigen 50,8.11. Simons Söhne waren rings um ihn wie Zedernsetzlinge auf dem Libanon, und wie Weiden am Bach umgaben ihn alle Söhne Aarons in ihrem Schmucke 50,12-13.

d) In direktem Zusammenhang mit der Weisheit: Die Wurzel der Weisheit, wem ist sie offenbar? 1,6. Wurzel der Weisheit ist die Furcht des Herrn, und ihre Zweige sind langes Leben 1,20. In 6,19 wird der Schüler aufgerufen, an die Weisheit heranzutreten wie ein Schnitter. - Selig ist, wer sein Nest in den Baum der Weisheit, in dessen Laub baut 14,26. Denn Weisheitsbeflissene sprossen wie die Zeder (349), die am Wasser gepflanzt ist 39,13. Sie treiben Blüten gleich Lilien 39,14. Ben Sira selbst freute sich an der Weisheit wie an einer Traube, die geblüht hat 51,15. Auf diesem Hintergrund ist auch 24,12-14.16-17 zu sehen.

Im Gegensatz zu den Proverbien, wo שֹׁרֶשׁ nur im Ausdruck שֹׁרֶשׁ צְדִיקִים (350) vorkommt, spricht Ben Sira öfters von der Wurzel (351). Der Gedanke eines Wachsens aus der Wurzel ist bei ihm neben Job am häufigsten von allen AT Büchern anzutreffen. Andererseits stösst man in den Proverbien viermal auf den Ausdruck "Lebensbaum" (352). Aber, wie RENCKENS sagt, bedeutet dies in Prov nur Lebensquell und Glück, eine paradiesische Situation wird nicht angezeigt (353). Bei Ben Sira haben wir eine paradiesische Situation und wenigstens einen eschatologischen Anhang.

Der Weinstock: Ausser beim Siraziden ist in der hebräischen biblischen Weisheitsliteratur nie symbolhaft von Weinstock, Traube oder Winzer die Rede. גִּפְּי in Job 15,33 geht nicht über die wörtliche Bedeutung hinaus (354). Bei Ben Sira aber finden wir wenigstens drei Stellen, die alle mit der Weisheit zu tun haben. Einmal stellt sich die Weisheit selbst als Weinstock vor: 24,17: "Ich, wie der Weinstock sprossste ich ... Kommt, ... labt euch an meinen besten Früchten". Später

stellt sich Ben Sira als Nachlese haltender Winzer vor: 30,25-27: "(Und ich bin als ein Spätling gekommen) und wie einer, der hinter den Winzern Nachlese hält ... Wie ein Winzer füllte ich meine Kelter". Schliesslich sagt er von der Weisheit: "Wie wenn die Traube geblüht hat und nun heranreift, freute sich mein Herz an ihr" 51,15<sup>ab</sup>. Es wäre zu prüfen, ob der theologische Hintergrund für Joh 15 z.B. nicht fast stärker in der Weisheit Jesu Sirachs als in den Profetentexten Is 5 oder Jer 2,21 zu suchen wäre. - In der profetischen Literatur dient der Weinstock als Bild für ganz Israel, wie z.B. in Is 5, oder für einen Teil, wie Ez 17 und 19. Dass die von Yahweh gekommene Weisheit sich mit einem Weinstock vergleicht, das wird so erst im Neuen Testament von Christus wieder aufgenommen werden (355).

#### 6. Andenken

a) Der Stamm זכר findet sich etwa in den Proverbien nur ganz am Rande. In 10,7 lesen wir: "Das Andenken des Gerechten ist Segen". 31,7 liest man etwas verblüfft den Rat, der Verzweifelte solle trinken und so die Mühsal vergessen. Das ist alles. Qohelet braucht siebenmal זכר. Man mag ihn dabei einseitig finden, aber wer provozieren will, muss wohl so sprechen: "Es gibt kein Gedenken, das bleibt" 1,11. "Es gibt für den Weisen sowenig als für den Toren ein Gedenken auf ewig" 2,16. "Die Toten haben keinen Lohn mehr, sogar ihr Andenken wird vergessen" 9,5. Selbst als ein weiser, aber armer Mann eine Stadt gerettet hatte, galt von ihm: "Doch niemand gedachte des armen, aber weisen Retters jener Stadt" 9,15. Dunkel ist die Szene noch in 11,8: "Der Mensch soll bedenken, dass die Jahre der Dunkelheit viele sein werden". Auch 5,19 vermag mit der Aufforderung zum Genuss, um die Mühsal zu vergessen, nicht recht zu erfreuen. Bleibt noch 12,1: "Gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend, bevor die Jahre kommen, von denen du sagst: Sie gefallen uns nicht".

b) Ganz anders redet Ben Sira. In seinem polaren Denken liebt er es, zwei oder mehr Aspekte einer Sache darzulegen. Für זכר darf man wohl 28,6-7 typisch nennen: "Denk an das Ende, an Untergang und Tod, ... denk an das Gesetz des Höchsten". Entsprechend kann man die זכר -Stellen (356) gruppieren (357):

1. Unter dunklem Aspekt: "Denk an den Zorn Yahwehs" sagt Ben Sira, an den Zorn, "der nicht zögern wird" 7,16. Man soll denken an oder bedenken dass: das Ende bei allem Tun 7,36 - dass wir alle schuldig sind 8,5 - dass wir alle dahingerafft werden 8,7 - dass der Uebermütige nicht straflos bleibt 9,12 - dass der Tod nicht säumt 14,12 - den Zorn in den Tagen des Endes 18,24 - an das Ende, an Untergang und Tod 28,6 - an das Ende, das Schicksal des Toten, d e i n Schicksal 38,20-23.

"O Tod, wie bitter ist das Denken an dich" ruft Ben Sira aus, aber auch "o Tod, wie gut ist dein Schicksal" und "Bedenke, dass die ersten und die letzten mit dir sein werden" 41,1-3.

2. Unter hellerem Aspekt: Weisheit - der Weise - Yahweh. 18,25 lautet: "Gedenke der Zeit des Hungers in den Tagen des Ueberflusses". Das könnte auf die auch stark weisheitlich geprägte Josefsgeschichte der Genesis anspielen, auf die Erzählung von den fetten und den mageren Jahren. Ja, an die Weisheit sollte man denken, die Frevler tun es aber nicht 15,8. Und doch hat die Weisheit selbst eingeladen: "Mein Andenken ist süß wie Honig, und mein Erbe süß wie Wabenseim" 24,20. In der Folge wird das Andenken des Weisen nicht aufhören 39,9, das positive Andenken nämlich; es gibt auch ein negatives (358). Das Andenken der Weisen und Gerechten besteht auf ewig, ihre Gerechtigkeit (359) wird nicht vergessen. Das weisheitliche und liturgische Gedenken der Väter beweist das deutlich: "Das Andenken des Moses sei gesegnet" 45,1. "Auch das Andenken der Richter sei ein Segen" 46,11. Das Andenken des Josias ist süß, wie Honig für den Gaumen 49,1. Das Andenken des Nehemia soll geehrt sein 49,13. Aaron soll das Brustschild tragen mit dem Namen der Stämme Israels, zum Gedenken 45,11. - Kleine Glöcklein an seinem Gewand sollen einen lieblichen Klang geben bei der Liturgie, zum Andenken für die Kinder seines Volkes 45,9. Ähnlich ist 50,16 zu verstehen, wo Ben Sira wohl ein Erlebnis aus seiner eigenen Zeit schildert: "Die Söhne Aarons liessen die Trompeten mächtig erschallen, zum Andenken vor dem Allerhöchsten". Garant für das Bestehen des Gedenkens ist Yahweh selbst. Denn er persönlich hat Aaron nicht zuletzt dazu erwählt, dass er den Wohlgeruch des Gedenkopfers aufsteigen lasse 45, 16. Daher die Einladung für die Jetzt-Zeit: "Bring den angenehmen Duft eines Gedenkopfers dar" 38,11, denn "das Gedenkopfer des Gerechten wird nicht vergessen" 32,9. Nur das Andenken des Bösen vertilgt Yahweh von der Erde 10,17. "An deine Liebe zum Vater (360) wird Yahweh dir denken (361) am Tage der Not" 3,15. An das Gesetz des Höchsten soll man denken 28,7 (362). - Es gibt ein innerbiblisches Gedenken, etwa jenes von Ezechiel gegenüber Job, Sir 49,9. Schliesslich verrät uns Ben Sira sein persönliches Engagement rund um zkr: Einst, in der Not, "da gedachte ich des Erbarmens Yahwehs ..." 51,8. Nun Herr, "will ich im Lob an dich denken" 51,11. "Ich will gedenken der Werke Gottes, und was ich gesehen habe, will ich erzählen" 42,15. Das alles ist ein grosser theologischer Kontext von 24,20, wo die Weisheit sagt: "Mein Andenken ist süsser als Honig". Als Gegensatz zu זכר käme שׁכח in Frage, aber es würde keine neuen Aspekte bieten und kann daher unberücksichtigt bleiben.

7. Der "Bund", dazu Anhang: συναγωγαι.

Zu Sir 24,23 sagt BAUCKMANN: "Der Ausdruck 'Bundesbuch' in Kapitel 24 wird nicht an den Zusammenhang zwischen Gesetz und Israels Erwählung erinnern. Der alt-hergebrachte Begriff ist nur dem Worte nach noch vorhanden, seine ursprüngliche Bedeutung hat er verloren" (363). Nun ist zwar, wie in den textkritischen Anmerkungen zu 24,23 dargelegt wurde, der Ausdruck "Bundesbuch" samt Kontext sekundär. Aber an der Bemerkung von BAUCKMANN ist trotzdem manches richtig. Es erstaunt ja beispielsweise ein wenig, dass Ben Sira im Lob der Väter bei Moses von allem spricht, nur eben nicht vom Bund. 45,5 ist hier grundlegend. Die Sache gewinnt an Profil beim Einbeziehen von 45,15: "Und Moses weihte ihn (Aaron) ein, und salbte ihn mit heiligem Oel. Das wurde für ihn ein ewiger Bund und für seine Nachkommen, solange der Himmel steht". Also genau nebenan steht das Bundesvokabular (364), bei Moses gerade nicht. Das ist kein Zufall. Es dürfte sich demgemäß als notwendig erweisen, einmal בְּרִית in seinem innersirazidischen Kontext zu prüfen. Nicht alle δαδαηκη-Stellen haben ein בְּרִית als Grundlage. Nach unseren Listen ergibt sich folgendes Schema:

Der "Bund" bei Ben Sira							
Zahl	Stelle	G	S	H	text-krit.	Gottesbund	Objekt
1	11,34	τα δαδα	בְּרִית	---	-		
2	17,11	επιστημη	בְּרִית	---	-		
3	17,12	δαδαηκη	בְּרִית	---	+	+	Die Menschheit
4	24,23	δαδαηκη	בְּרִית	---	-		
5	28,7	δαδαηκη	(1) בְּרִית	---	+(?)	+	absolut
6	38,33	δαδαηκη	בְּרִית	---	-		
7	39,8	δαδαηκη	בְּרִית	---	-		
8	41,19	δαδαηκη	בְּרִית	בְּרִית	+	-	
9	44,11	δαδαηκη	בְּרִית	בְּרִית	+	+	Die Vorfahren
10	44,17	al.	בְּרִית	בְּרִית	+	+	Noe
11	44,18	δαδαηκη	al.	בְּרִית	+	+	Noe
12	44,20	δαδαηκη	בְּרִית	בְּרִית	+	+	Abraham
13	44,22	δαδαηκη	om.	בְּרִית	+	+	Isaak/Jakob
14	45,15	δαδαηκη	בְּרִית	בְּרִית	+	+	Aaron
15	45,24	δαδαηκη	al.	בְּרִית	+	+	Pineas
16	45,25	δαδαηκη	om.	בְּרִית	+	+	David
17	50,24	---	---	בְּרִית	+	+	Simon

Die Stellen, da H mit Recht gegen G oder S etwas anderes als בְּרִית liest, sind a priori ausgeschaltet worden. Textkritische Schwierigkeiten finden sich noch an folgenden Stellen:

11,34: Hier müssen H und S im Irrtum sein. G liest sinnvoll.

11,11: S kann nicht gut im Recht sein; man hätte sonst zweimal hintereinander das Wort "Bund" und würde das "Einsicht", "Weisheit" von G sehr vermissen.

24,23: Die Stelle fällt auf Grund der Textkritik aus.

28,7: Wahrscheinlich ist die Korrektur von  $\text{אֱלֹהִים}$  in  $\text{אֱלֹהִים}$  (SMEND) bei S richtig.

38,33: S liest den Plural, das würde gut einem Plural von  $\text{בְּנֵי}$  entsprechen. So übersetzt SEGAL.

39,8 ist nach S zu lesen. Bei 44,18 ist wohl H im Fehler. Aber auch wenn er im Recht sein sollte, würde er inhaltlich doch noch mit G übereinstimmen, denn  $\text{אֱלֹהִים}$  würde sich dann auf den Regenbogen beziehen, der ja nach Gn 9,12-13 ein Bundeszeichen ist. Thematisch fällt 41,19 ausser Betracht. In diesem Vers wird nur von einem Vertrag unter Menschen gesprochen.

Man sieht ganz deutlich: Objekt oder Bundespartner ist nie Israel, nie Moses, sondern die Menschheit, die Patriarchen, die Hohepriester und schliesslich noch David, er eigentlich nur im Hinblick auf Pineas und die aaronitische Geschlechterfolge. Grundlegend geht der Bund auf den Anfang der Welt und der Menschen zurück (365).

#### συναγωγαι in 24,23:

In 24,23 haben wir den seltenen Fall, dass G den Plural liest. SMEND verweist auf Dt 33,4, wo ein  $\text{קְהִלָּה}$  im Singular von der LXX mit dem Plural übersetzt wurde. Dort soll der Uebersetzer an die Synagogen gedacht haben. Das mag auch hier zutreffen. Es wäre noch zu bemerken, dass Ben Sira hier in 24,23 wohl nicht  $\text{קְהִלָּה}$ , sondern  $\text{עֵדָה}$  geschrieben hatte (366) (367). Im übrigen stimmt G bezüglich der Singular-Leseweise an allen bei 15,5 erwähnten Stellen mit H überein: Nicht so die syrische Uebersetzung. S liest in folgenden vier Fällen gegen die anderen Textzeugen ein  $\text{בְּנֵי}$  im Plural: 34,11 gegen H und G, 39,10 gegen G allein (368), 44,19 gegen H und G, und 46,14 gegen H und G. SMEND macht bei 34,11 die Bemerkung "christlich". Wirklich scheint beim Syrer der Gedanke an eine Vielfalt von Lokalkirchen lebendig zu sein. Dasselbe mag auch für 39,10 gelten. In 44,19 kann die Pluralform technisch bedingt sein, einfach als bessere Kongruenz zum unmittelbar folgenden "Völker". In 46,14 wurde Samuel vielleicht in der Rolle eines christlichen Wanderpredigers gesehen, der bald da, bald dort eine Gemeinschaft von Gläubigen zusammenrief (369).



8. "Bewässern, reichlich tränken" - der Wunderstrom

a) "Bewässern, tränken, reichlich laben":

Bezüglich dieser Terminologie ist eine Uebersicht über die in Frage kommenden Stellen im Sirachbuch aufschlussreich. Mit  $\text{רוּחַ}$  und  $\text{הַשְׁקָה}$  in H,  $\text{אֶצֶק}$  und  $\text{אֶרֶב}$  in S,  $\text{ποτιζειν}$  und  $\text{μεθυσειν}$  in G findet man sieben Stellen (370).

Wir erhalten folgendes Schema:

"Bewässern, reichlich laben" bei Ben Sira						
Zahl	Stelle	G	S	H	Subjekt	Objekt
1	1,16	$\text{μεθυσειν}$	$\text{אֶרֶב}$	---	Gottesfurcht	die Frommen
2	15,3	$\text{ποτιζειν}$	$\text{אֶצֶק}$	$\text{הַשְׁקָה}$	Weisheit	Weisheitssucher
3	24,30	---	$\text{אֶצֶק}$	---	Ben Sira	---
4	24,31	$\text{ποτιζειν}$	$\text{אֶצֶק}$	---	Ben Sira	Garten
5	24,31	$\text{μεθυσειν}$	$\text{אֶרֶב}$	---	Ben Sira	Beete
6	35,13	$\text{μεθυσειν}$	$\text{סִבֵּב}$	$\text{רוּחַ}$	Gott der Schöpfer	Mensch
7	39,22	$\text{μεθυσειν}$	$\text{אֶצֶק}$	$\text{רוּחַ}$	Gott	Erde
Das $\text{רוּחַ}$ von 50,10 ist nach SMEND falsch; hier ist es weggelassen.						

Gott tränkt die Erde. Als Erschaffer labt er den Menschen reichlich. Die Gottesfurcht labt den Frommen bis zum Uebermass; die Weisheit macht dasselbe für den, der sie sucht. Ben Sira stellt sich in diese Reihe als Uebermittler und Lehrer der Weisheit.

b) Der Wunderstrom:

Das Thema vom wachsenden Wunderstrom findet sich bei Ezechiel. Der Strom geht dort vom Tempel aus. Vom Tempel geht auch das Gesetz, und in Sir 24 die Weisheit aus, Sir 24,10. Man kann Parallelen in der Struktur von Sir 24,30-31 und Ez 47,1-9 aufzeigen. Mehrfach schwillt das Wasser an beiden Stellen an. Durch das Wasser können Pflanzen leben (371). Dieser zweite Aspekt wird bei Ezechiel nachdrücklicher betont. Man vergleiche Sir 24,30-31 und Ez 47,1-9:

Sir 24,30-31:

"Und ich war wie ein Bewässerungsgraben  
und wie ein Kanal, der herabfließt zu den Gärten. ... Doch siehe,  
mein Kanal wurde ein Fluss,  
und mein Fluss wurde ein See" (372).

Ez 47,1-9:

"Siehe, Wasser quoll unter der Tempelschwelle hervor ... Als der Mann nach Osten schritt ... hiess er mich durch das Wasser gehen,

(das) Wasser (reichte) bis an die Knöchel. Und wieder ... hies er mich hindurchgehen durch das Wasser.

(das) Wasser (reichte) bis zu den Knien. Und wieder ...

(das) Wasser (reichte) bis an die Hüfte. Und wieder ...  
(da war es) ein Strom, den ich nicht mehr durchschreiten konnte ...

Und er sprach zu mir:

Dieses Wasser fliesst hinab in den östlichen Bezirk ... und alles, was der Fluss erreicht, soll am Leben bleiben".

Vom Wasser in der Wüste, von einem Wunderstrom ist auch bei Deuteroisaias die Rede, und sonst noch dann und wann in der Bibel. Ein Heranwachsen in der genannten Weise aber gibt es nur bei Ezechiel und bei Jesus Sirach.

### 9. Ben Sira als Profet

#### a) Die Wurzel נבא

sucht man in Job, Qohelet und den Proverbien umsonst. Man findet weder das Verb, noch ein konkretes oder abstraktes Nomen. Das Bild würde sich ein wenig, aber nur ein wenig, ändern, wenn man andere Stämme wie z.B. נזק berücksichtigen wollte.

Wir beschränken uns jedoch auf προφητ- der LXX und נבא im hebräischen Text.

Bei Ben Sira muss noch das syrische ܢܒܐ hinzukommen.

#### b) Bei Ben Sira liegen die Dinge wesentlich anders, wie ein Schema zeigen wird.

Ausnahmsweise bilden wir dessen Einteilung nur von G her. Von den sich ergebenden 21 Stellen sind die letzten sieben fast durchs Band irgendwie zweifelhaft, praktisch scheiden sie für unseren Gebrauch in diesem Zusammenhang aus. Dann haben wir noch zwei Gruppen: Die Nummern 1-6 und 8 als Amtsbezeichnung etc., 7.9-14 als Amtsträger.

προφητ- im Sirachbuch				
Zahl	Stellen	G	S	H
a) προφητεια				
1	24,33	προφητεια	ܢܒܐܢܐ	---
2	36,20	προφητεια	ܢܒܐܢܐ	נזק
3	39,1	προφητεια	ܢܒܐܢܐ	---
4	44,3	προφητεια	ܢܒܐܢܐ	נבואה
5	46,1	προφητεια	ܢܒܐܢܐ	נבואה
6	46,20	προφητεια	ܢܒܐܢܐ	נבואה

b) προφητης				
7	36,21	προφητης	נבִיא	נבִיא
8	46,13	προφητης	נזִיר...בנבואה	נזִיר...בנבואה
9	46,15	προφητης	חזה	חזה
10	48,1	προφητης	נבִיא	נבִיא
11	48,8	προφητης	נבִיא	נבִיא
12	48,22	προφητης	....	....
13	49,7	προφητης	נבִיא	נבִיא
14	49,10	προφητης	נבִיא	נבִיא
c) προφητευειν				
15	46,20	προφητευειν	נדרש	נדרש
16	47,1	προφητευειν	התיצב	התיצב
17	48,13	προφητευειν	(+) נבא	(+) נבא
d) anders				
18	47,17	ερμηνεια	מליצה	מליצה
19	48,12	πνευμα	....	....
20	48,22	ορασις	---	---
21	49,9	ομβρος	om.	(+) נבִיא

Wen Ben Sira als נבִיא bezeichnet, ist ganz klar: Die Profeten allgemein 36,21, Samuel 46,15, Elias 48,1, Elisäus 48,8, Isaias 48,22, Jeremias 49,7, die zwölf Profeten 49,10, vielleicht noch in 39,1 nach S die alten Profeten, wohl dann jene der Bibel. Bei נבואה wird es schwieriger. Dreimal handelt es sich gewiss um das profetische Amt, so bei Moses (Josue) 46,1 und bei Samuel 46,13.20. In 36,20 steht ein anderes Wort; es sind aber mit grosser Wahrscheinlichkeit die Profezeiungen biblischer Profeten gemeint, ähnlich in 44,3. Das προφητεια von 39,1 ist unsicher (373). SEGAL hat es interpretiert mit "die Schriften der früheren und späteren Profeten", d.h. praktisch die Bücher Josue bis Malachias der hebräischen Bibel. Diese Interpretation kann an sich auch bestehen, wenn man S vorzieht. Nur ist diese Auslegung von SEGAL etwas stark einengend. - Die heikelste Frage stellt jedoch 24,33. Man kommt dort an einem נבואה nicht vorbei. Wenn dazu noch das נ aus S dem ως des G vorgeht (374), dann wird die Frage laut, ob Ben Sira sich nicht nur als Weisheitslehrer, sondern auch als Profet betrachtet habe. Man kann auf eine analoge Situation in Aegypten verweisen. Dort ist die Profetie Bestandteil der allgemeinen Weisheitslehre. Es geht dabei allerdings nicht um charismatische Verkündigung, sondern um die Ueberzeugung, dass die Geschichte nach festen und erkennbaren Regeln abläuft, was einsichtige Männer auch zu Aussagen über die Zukunft befähigt (375). Ben Sira denkt natürlich nicht so. Doch wäre es bei seiner ausgeprägt theologischen Auffassung der חכמה

durchaus noch möglich, dass er sich selber als eigentlichen Nachfolger der Propheten in einer veränderten Zeitlage betrachtet hätte.

#### 10. Griechische und lateinische Sekundärtexte

##### a) Griechische Sekundärtexte in Sir 24

Wir finden in Sir 24 nur zwei längere Zusätze, die von G herkommen.

1. 24,18: "Ich bin die Mutter der schönen Liebe, der Furcht und Erkenntnis, und der heiligen Hoffnung. Ich gebe (?) aber allen meinen Kindern als ewigen (?), denen, die von ihm genannt sind". Bereits a und b sind ganz unsirazidisch. Ben Sira hat und hätte nie  $\text{קדוש}$  zu  $\text{קדוה}$  gesetzt. Auch das Thema von der Liebe entfaltet er nicht in diesem Sinn. In c und d sind schon die textkritischen Schwierigkeiten gross. Man bekommt kaum heraus, was in G ursprünglich stand. Vielleicht muss man Medium (Passiv)  $\delta\iota\delta\omicron\mu\alpha\iota$  lesen mit Ms 493, ferner statt  $\alpha\epsilon\lambda\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\varsigma$  vielleicht  $\alpha\epsilon\lambda\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ , dann bezieht sich das auf die Weisheit. Dies würde gut zu 1,5 passen, cfr. dort.

2. 24,24: "Höret nicht auf, stark zu sein im Herrn. Hanget ihm aber an, damit er euch stärke. Der Herr, der Allmächtige ist allein Gott, und es gibt keinen Erlöser ausser ihm". PETERS hat diese zwei Distichen einen Zusatz aus jüdischer Hand genannt. Die starke Betonung der Alleinherrschaft des Herrn und der Ausdruck  $\text{παντοκράτωρ}$  sprächen dafür. Stilistisch und thematisch könnte aber Vers 24a auch sehr gut eine Imitation von Paulus darstellen und somit aus christlicher Hand stammen.

##### b) Theologische Glossen und Aenderungen, die durch die Vetuslatina verursacht sind

Es fällt auf, dass die Vetuslatina das 24. Kapitel unvergleichlich stärker umgearbeitet hat als irgend eine andere Weisheitsperikope.

aa) In anderen Weisheitsperikopen haben wir mit Sicherheit nur:

- 1,9: "spiritu sancto"
- 1,17-18: "Timor Domini scientiae religiositas; religiositas custodiet et iustificabit cor".
- 1,22: "Nam qui sine timore est, non poterit iustificari".
- 4,11: "Et praeibit in viam iustitiae".
- 4,18: "Et thesaurizabit super illum scientiam et intellectum iustitiae".
- 6,22: "Quibus autem cognita est, permanet usque ad conspectum Dei".
- 15,5: "Adimplebit illum spiritu sapientiae et intellectus, et stolam gloriae vestiet illum".
- 15,7: "et homines sensati obviabunt illi".

Die meisten Stellen sind dabei einfache, mehr oder weniger willkürliche Ergänzungen. Spezielle Erwähnung verdienen nur 15,9 und 1,9. Im ersten Fall wird wohl auf

Is 11,2 angespielt. Im zweiten Fall ist Klarheit schwerlich zu erreichen.

bb) In Sir 24 hat die Vetuslatina die ganze theologische Struktur verändert.

1. 23,3: "Primogenita ante omnem creaturam". Dies ist wohl der erste auch thematisch interessante Zusatz der Vl in Kapitel 24. Es wird hier unnötig und nicht ganz glücklich auf Prov 8,23 angespielt. Ben Sira hat nicht einen zeitlichen Primat der Weisheit so betonen wollen.

2. 24,3: "Ego in coelis feci ut orietur lumen indeficiens". Das Anliegen geht dahin, auch der zweiten göttlichen Person, dem Logos, eine Teilnahme am Schöpfungswerk zu erlauben.

3. 24,6: "Et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi". PETERS sieht darin einen Kommentar zu 1,6b.

4. 24,20: "Memoria mea in generatione saeculorum". Inhaltlich ist das = 9b.

5. 24,20: "Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt". PETERS schreibt dazu: "Der Zusatz meint die Weisheitslehrer (vgl. Dan 12,3) und will zu dem folgenden Abschnitte überleiten". Der Autor der Zufügung hat möglicherweise mit dem Gedanken des "ewigen Lebens" die vorangehenden Verse ergänzend abschliessen wollen. Der Ausdruck selber kann vom nachfolgenden "liber vitae" inspiriert sein.

6. "Israel promissionis" in Vers 23 mag ein aus "filius promissionis" (Röm 9,8) und "Israel Dei" (Gal 6,16) entstandener Zusatz sein.

7. Nach Vers 23 wird zugefügt: "Posuit David puero suo excitare regem ex ipso fortissimum, in throno honoris sedentem in sempiternum". Dadurch wird auch die vorausgegangene Strophe auf Christus, statt auf die Torah bezogen (PETERS).

8. In V. 30 fügt Vl als Subjekt "sapientia" ein. Dadurch wird die folgende Strophe nicht Ben Sira, sondern wiederum der Weisheit selbst in den Mund gelegt.

9. In 30b wird durch "a paradiso" statt "in paradisum" die Bedeutung von "Garten" auf "Paradies" umgebogen. Doch Ben Sira wollte nicht so auf Gn 2 anspielen.

10. Nach Vers 32 fügt Vl ein: "Penetrabo omnes inferiores partes terrae, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Deo". Hier ist wohl der descensus Christi ad inferos hineingearbeitet (PETERS).

11. Mit "non desinam" von V. 33 wird hier zunächst der an sich sirazidische Gedanke von der "aeternitas" der Weisheit ausgesagt. Ben Sira wollte allerdings nur sagen, seine Lehre bleibe ewigen Geschlechtern erhalten. Ferner setzt wohl die Vl die Weisheit einfach wieder mit Christus gleich. Alle anderen Vl-Zutaten haben vielleicht textkritische Ursachen oder rühren von G oder einer anderen Vorlage her.

## 7. PERIKOPE 37,16-26

### I. DEUTSCHER TEXT

- Vv. 16 "Der Anfang jeden Tuns ist das Wort,  
aber vor jedem Handeln ist das Denken.
- 17 Die Wurzel der Ueberlegungen ist das Herz,  
vier Zweige treibt es hervor:
- 18 Gutes und Böses, Leben und Tod,  
aber völlige Gewalt hat über sie die Zunge.
- 19 Mancher Weise erscheint für viele als ein Weiser,  
aber sich selbst erscheint er wie ein Tor.
- 20 Mancher Weise ist wegen seiner Rede verhasst,  
und allen Genusses geht er verlustig.
- 22 Mancher Weise bezeugt sich für sich selbst als Weiser,  
und die Frucht seiner Einsicht kommt auf seinen Leib.
- 23 Mancher Weise bezeugt sich für sein Volk als Weiser,  
und die Frucht seiner Einsicht kommt auf es (oder: ist ewig).
- 25 Das Leben eines Menschen währt zählbare Tage,  
doch das Leben Yeschuruns (oder: Israels) währt unzählbare Tage.
- 24 Wer für sich selbst weise ist, wird satt von Genüssen,  
und es preisen ihn glücklich alle, die ihn sehen.
- 26 Wer für sein Volk weise ist, gewinnt Ehre,  
und sein Name bleibt für ein ewiges Leben".

### II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

#### 1. Gesamtstruktur

Auch dieser kleine Abschnitt gibt einige Rätsel auf. Man darf die ersten drei Verse von den übrigen ziemlich stark trennen. Andererseits kann man vom Thema her doch wieder alles zusammensehen. FUSS schrieb: "Ein Bindeglied zwischen 37,19-26 und den Versen 16-18 ist nicht wahrzunehmen". Rein formal mag dies stimmen.

SEGAL gibt den Zusammenhang gut wieder: "Diese kleine Perikope vereinigt in sich zwei aufeinanderfolgende Abschnitte. Die Aufzählung über das Hören auf den Rat des Herzens am Ende der vorangegangenen Perikope (Vv. 13-15) führt Ben Sira

dazu, jetzt vom Herzen zu reden, als vom Quell des Gedankens, und von der Zunge, als dem Organ, das dem Gedanken durch das Sprechen Ausdruck verleiht. Und von da geht er weiter und spricht vom Weisen als dem Mann mit klugem Herzen und be-redter Zunge".

## 2. Zu den einzelnen Versen

Vers 16. S liefert zunächst wenig Brauchbares für die Textkritik. Bei H liegt der Schwerpunkt der Diskussion am Anfang von b und am Ende von a. Ms D hat nämlich am Anfang von b ein לפני, die anderen Abweichungen haben nicht viel zu bedeuten. Aber es fragt sich nun, wie der Vers zu verstehen sei. Ist er genau parallel geformt, und zwar so, dass מעשה und פועל einander entsprechen, und wiederum דבר und מהשבת ? ראש ist in a und b bei Ms B auch formal identisch. Dann müsste aber, wie SEGAL gut bemerkt, דבר ungefähr die Bedeutung eines griechischen Logos annehmen, was doch etwas viel verlangt wäre. Darum möchte SEGAL den Vers wie folgt verstehen: Am Anfang von jedem Werk ist das Wort, das Wort hat die Leitung. Noch vorher, vor dem dirigierenden Wort ist der Gedanke. In diesem Fall passt לפני aus D eher besser an den Anfang von b. Andererseits muss ja der Sinn des ersten und des zweiten ראש in Ms B nicht unbedingt gleich sein. Es bleibt noch die Frage, ob פועל und מעשה ein menschliches oder ein göttliches Werk meinen. Es wäre auch möglich, so SEGAL, dass Ben Sira auf die Ordnung bei der Erschaffung der Welt anspielen wollte, und dass von da her der Unterschied zwischen דבר von Ms B und מאמר von Ms D zu verstehen wäre. In dieselbe Richtung würde S weisen mit seinem מִדָּם כִּנֵּה אֶשְׁרָא חֲסִידָא בְּלִיבָא מִלִּפְנֵי כָּל בְּרִיָּה = "vor den Menschen und vor jedem (376) hat der Herr das All erschaffen". Wir empfinden eine solche Interpretation eher als störend. Wir müssen aber trotzdem zugeben, dass Faktoren aus der Tradition, nämlich S sicher und Ms D vielleicht, in diese Richtung weisen.

Vers 17.18a. Wir lesen wohl am besten mit Ms D. Ob dabei שרביטים von D oder ש(בטי)ם von B ursprünglich ist, mag dahingestellt bleiben. Als Subjekt nehmen wir לבב. SEGAL sieht auch eine Möglichkeit für תחבולות als Subjekt, dann nämlich, wenn man mit Ms B den Plural יפרחו liest. Das wäre ein defektiv geschriebenes Hifil. Das Anfangsyod könnte entweder ein Fehler sein, oder eine einfache Inkongruenz, wie sie öfters vorkommt.

Vers 18bc. Man kann ganz nach B lesen. רעה statt רע stört nicht und auch das w vor חיים ist im Hebräischen kein Hindernis.

Vers 19. Man braucht an der Leseweise von B nicht unbedingt etwas zu ändern. Denn

לואל kann Ptc.Pual ohne mem praefixum sein von לאל II., aber vielleicht ist doch לואל aus D ursprünglich. Wie SEGAL gut sieht, sind für diesen Vers zwei Interpretationen möglich. Entweder: Es gibt den Weisen, der vielen raten kann, sich selbst jedoch nicht zu helfen weiss, oder: Es gibt den Weisen, der vielen als Weiser erscheint; von sich selber aber denkt er nicht so hoch. Der zweite Sinn ist der wahrscheinlichere.

Vers 20. Der Text ist ziemlich klar. חמא' in D ist Nifal, wie חמא in B. Nicht so klar ist der Sinn. Es könnte sich um Menschen handeln, die nicht so reden können, wie es die Leute gerne hören. Diese Menschen sind daher nicht beliebt und werden von den Gastmählern ferngehalten. Diesen Sinn sieht SEGAL im Text. Es könnte aber auch, wie ALONSO erwägt, eine Philosophengruppe gemeint sein, die abgesondert nur für sich lebt, und sich daher auch nicht bei Gastmählern zeigt.

Vers 21. Dieser Vers ist nur in G erhalten. Er erweitert und erklärt nur V. 20 und hat praktisch keine Aussicht, ursprünglich zu sein.

Vers 22. Der Vers ist klar. וניח muss nicht zu wörtlich übersetzt werden, es genügt ein "auf ihn selbst".

Vers 23. בגויתם macht gewisse Schwierigkeiten. Aber da es sich in B, C und D findet, da ferner S damit übereinstimmt, ist es sehr zweifelhaft, ob man nach G verbessern soll. Wir möchten es nicht tun, lassen aber die Möglichkeit offen.

Vers 25. Manche sehen in diesem Vers eine Glosse. Aber er ist immerhin von B- und D aus H, ferner von G bezeugt. Das Fehlen in C besagt gar nichts beim florilegienartigen Charakter dieser Handschrift. Das Fehlen in S heisst ebenfalls nicht viel. Zu oft lässt der Syrer einen Vers aus, wenn dieser ihm aus theologischen Gründen nicht gefällt. Und 37,25 mochte wohl einem nicht sehr weiten christlichen Geist einiges Missbehagen bereitet haben, sodass er den Vers deswegen nicht für tragbar hielt. Im weiteren ist der Platz umstritten, den man unserem Vers in der Perikope zuweisen kann. Nach Vers 24 gehört er gewiss nicht hin, da ist G im Fehler. Hingegen kann der Vers sehr wohl nach Vers 23 stehen, wie in B und D. Manche setzen ihn nach Vers 26. Aber solange er sinnvoll an einem durch die Tradition bezeugten Platz stehen kann, soll er dort bleiben.

Verse 24 und 26. Wir lesen die Verse wie SMEND. Das Problem des Weiseseins für sich selbst oder für das Volk wird hier ähnlich angegangen wie in 24,33-34.



8. P E R I K O P E 38,24-39,11; 39,12-14

---

I. DEUTSCHER TEXT (\*15)

- Vv. 38,24 "Die Gelehrsamkeit (oder: Musse?) des Sofer mehrt die Weisheit,  
und wer frei ist von schwerer Arbeit, der kann weise werden.
- 25 Wie kann weise werden, wer den Pflugsterz hält,  
und sich rühmt mit dem Stab des Treibers?  
Wer das Rind führt und wendet den Ochsen,  
und sich beschäftigt mit dem Jungen des Grossviehs.
- 26 Wer sein Herz darauf richtet, die Saatstreifen zu eggen,  
und dessen Sorge es ist, zu vollenden die Mast.
- 27 Auch der Kunsthandwerker und Buntweber,  
der bei Tag wie bei Nacht keine Ruhe hat,  
der die Siegelringe schneidet,  
und auch der, dessen Kunst es ist, bunt zu weben,  
der sein Herz daran setzt, das Muster nachzuahmen,  
und dessen Sorge auf die Vollendung seines Werkes geht.
- 28 So auch der Schmied, der am Ofen sitzt,  
und acht gibt auf die eisernen Geräte.  
Die Flamme des Feuers schmelzt das Fleisch,  
und von der Hitze des Ofens erglüht er.  
Der Lärm des Hammers macht taub sein Ohr,  
und auf das Modell des Gerätes sind gerichtet seine Augen.  
Er setzt sein Herz daran, sein Werk zu vollenden,  
und seine Sorge geht auf die (genaue) Abmessung.
- 29 So auch der Töpfer, der an seinem Rade sitzt,  
und mit seinen Fussohlen die Scheibe dreht.
- 30 Seine Arme reisst auf der Ton,  
und vor seinem Alter ist er krumm und gebückt.  
Sein Herz setzt er daran, die Glasur zu vollenden,  
und seine Sorge geht auf die Heizung des Ofens.

31 Alle diese sind mit ihren Händen geschickt,  
und jeder von ihnen ist in seinem Handwerk weise.

32 Ohne sie kann keine Stadt bestehen,  
und wo sie wohnen, hungern sie nicht.

33 Aber zur Beratung des Volkes werden sie nicht gesucht,  
und in der Versammlung ragen sie nicht hervor.  
Auf dem Stuhl des Richters sitzen sie nicht,  
und Gesetz und Recht überdenken sie nicht.  
Sie tragen nicht einsichtsvolle Lehre vor,  
und die Sprüche der Weisen verstehen sie nicht.

34<sup>ab</sup> Denn in den Arbeiten der Welt sind sie klug,  
und ihr Nachdenken geht auf die Ausübung ihres Gewerbes.

38,34<sup>cd</sup> Anders, wer sich der Gottesfurcht hingibt,  
und erforscht das Gesetz des Lebens,

39,1 der die Weisheit der Vorfahren ergründet,  
und an die alten Profeten sich wendet,

2 der auf die Vorträge berühmter Männer acht gibt,  
und in die Wendungen der Sprüche eindringt,  
3 den verborgenen Sinn der Sprichwörter ergründet,  
und die Rätsel der Sprüche erforscht.

4 Der inmitten der Herrscher dient,  
und vor den Fürsten erscheint,  
der die Länder der Völker durchwandert,  
Gutes und Böses unter den Menschen erprobt.

5 Der sein Herz daran setzt, zu seinem Schöpfer zu flehen,  
und vor dem Höchsten Erbarmen erbittet,  
der seinen Mund im Gebet auftut,  
und wegen seiner Sünden um Gnade fleht.

6 Wenn es dem höchsten Gott gefällt,  
wird er mit dem Geiste der Einsicht erfüllt;  
er selbst sprudelt zwiefältig von weisen Sprüchen,  
und gibt dem Herrn Bekenntnis im Gebet.

7 Er selbst versteht Rat und Einsicht,  
und er kennt ihre Geheimnisse.

- 8 Er selbst trägt einsichtsvolle Lehre vor,  
und rühmt sich des Gesetzes des Lebens (oder: Herrn?)
- 9 Seine Einsicht loben viele,  
und bis in Ewigkeit wird sie nicht ausgetilgt.  
Sein Gedenken hört nicht auf in Ewigkeit,  
und sein Name lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht.
- 10 Seine Weisheit preist die Gemeinde,  
und sein Lob verkündet die Versammlung.
- 11 Bleibt er am Leben, so wird er von Tausenden gepriesen,  
und nimmt er ein Ende, so genügt sein Name."

39,12-14:

- 12 "Noch einmal will ich lehren, nachdem ich viel überlegt,  
denn wie der Vollmond bin ich voll.
- 13 Hört auf mich, ihr Frommen, und euer Fleisch soll gedeihen,  
wie die Zeder (oder: Rose?), die gepflanzt ist am Wasser.
- 14ab Wie der Weihrauch soll euer Wohlgeruch duften,  
und Blüten sollt ihr treiben wie Lilien."

## II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

### 1. Gesamtstruktur

In der lateinischen Ueberlieferung wurde 38,24-39,11 nicht sehr stark als eine einheitliche Perikope empfunden. Man hat darum in  $\Gamma$  A (377) die Ueberschriften nur unregelmässig, wie folgt: Vor 38,24 steht nichts.

Vor 38,27: "De singulis artificibus".

Vor 39,1: "Sapientiae laus, id est Filii Dei quod per ipsam omnis scientia et prophetia sit quae semper cum Patre et cum Spiritu sancto opere et potentia ubique est".

Vor 39,8: "Sapientia pandit quod orantibus Spiritus dat intellectum et tamquam imbrem emittit eloquia dando, suggerendo, secundum apostolum dicentem: "Ipse Spiritus postulat pro nobis".

Das sind einige theologisch interessante Glossen, von einer adäquaten Einteilung kann so keine Rede sein. Die modernen Autoren gliedern das Ganze verschieden. Der Anfang bei 38,24 ist klar. Ob das Ende bei 39,11 oder 39,14 liegt, ist eine andere Frage. Für unser Thema nehmen wir einen Abschluss bei 39,11 an. Zugleich brauchen wir die unmittelbar darauf folgenden Verse wegen ihres Inhalts

und der parallelen Struktur zu 24,32-34. Wir geben sie daher als eine Art Anhang. Das grösste Strukturproblem dürfte in unserem Fall nicht im Festlegen der Zäsuren stecken, sondern in der genauen Verszahl. Vielleicht hat ZENNER Recht, vielleicht ALONSO, von den andern sicher keiner. Es folgen die wichtigsten Strukturvorschläge in Zahlen, wobei eine Einheit wie gewohnt einem Distichon entspricht:

ZENNER: 7 (= 4+3) +7 (= 4+3) +6+8  
SMEND: 1+3+3+4+4+2+2+2 / 2+2+2+2 / 4+2+2  
PETERS: 1+3+3+7 mal 2 / 11 mal 2  
SEGAL: 1+3+4+4+6 / 4+4+4+4 / 3 (378)  
ALONSO: 4+4 (konkret 4 minus 1) +4+4+6+4+4+4

PETERS macht darauf aufmerksam, dass der zweite Teil 22 Distichen enthalte, und er denkt, dass deswegen vielleicht auch die Verse 38,24-34 ursprünglich nicht 21, sondern ebenfalls 22 Distichen enthalten haben. Diese Einteilung ist nicht gut. Denn 39,15 gehört auf jeden Fall zum nachfolgenden Hymnus. Ein weitgehend übereinstimmendes Schema bieten SMEND und SEGAL, nur nimmt SEGAL noch drei Verse dazu. Eine ganz regelmässige Strofik hat man bei ALONSO. Nach ihm würde auch die zweite Strophe eigentlich vier Verse umfassen, einer davon wäre bisher nicht wiedergefunden (379). Wir lesen zwar bei Sir 38,24-39,11 in der zweiten Strophe unserer Meinung nach ursprünglich drei Verse. Dies vor allem deswegen, weil nach unserer Ansicht Strophe vier ebenfalls drei und nicht wie allgemein angenommen vier Verse enthält. 4+3+4+4 ist vollkommen unmöglich, 4+3+4+3 hingegen kann ohne Schwierigkeit gültig sein. ZENNER wollte für unseren Abschnitt nochmals das Chorschemaschema anwenden. Aber man sieht nicht so recht, was eigentlich dazu einlädt.

## 2. Zu den einzelnen Versen und Strofen

Vers 24. Man würde ganz wörtlich übersetzen: "Die Weisheit des Sofer mehrt die Weisheit", so nach H, wo der Vers am besten überliefert ist. Dreimal wird hkm gebraucht. Könnte nicht auch das zweite hkm Subjekt sein? Der Sinn wäre dann: Die Weisheit selber mehrt die Weisheit des Sofer. Das wäre grammatikalisch durchaus möglich, dürfte in unserem Fall jedoch nicht zutreffen. G hat vielleicht die richtige Deutung gegeben mit "Musse". Nur hätte das erste und nicht das zweite hkm diesen Sinn erhalten sollen, wie SMEND richtig bemerkt. Für diese Uebersetzung spricht auch der Parallelismus, denn das entsprechende פִּדּוּ aus Stichos b - in unserem Vers mit negativem Vorzeichen - heisst oft "schwere, intensive handwerkliche Beschäftigung".

Vers 25. Der Vers beginnt mit einer didaktischen Frage. Sie schliesst die negative Antwort allerdings schon weitgehend in sich. Zu Anfang steht ein Hitpaal von

hkm; genau so hört Vers 24 auf. W.FUSS hat sehr zutreffend notiert, dass die Verse 25-30 eine einzige grosse syntaktische Periode bilden und unter dem Ausruf מה יתחכם stehen. In S ist dieses leider nicht mehr so deutlich. Am klarsten sieht man es in der aus G erarbeiteten Rückübersetzung von SEGAL. - Ueber מלמד könnte man sich streiten. Wir geben ihm den Sinn, den S und G darin gefunden haben: "Pflugsterz, Pflugschar". In b scheint bei H der letzte Buchstabe undeutlich zu sein. SMEND hat ihn als ר gelesen. Die meisten Texteditoren lesen aber ר. ר dürfte nach der Analogie von G (380) Ptc. Hifil ohne Synkope des ה sein, so PETERS. Der Vers ist bezüglich des Konsonantenbestandes sehr gleichförmig auf m gestützt: mh ythkm twmk mlmd wmtpr' bñnyt mh<sup>c</sup>yr. Der dritte Stichos gibt in chiastischer Form das Pflügen wieder durch asyndetisches Nebeneinanderstellen der beiden Verben "führen" und "zurückführen", eingerahmt von den Pflugtieren: b<sup>e</sup>'allūp yinbag y<sup>e</sup>šōbēb b<sup>e</sup>šōr. KUHN hat für šōr das šīr von Bm lesen wollen. Er versteht sir im Sinne von "Kuhreihen". Man kann aber die Textlesart von B behalten.

Vers 26. H hat die beiden Stichen verkehrt. Das w vor šgydh, S und G, sowie die Entsprechungen bei G und S in Vv. 27.28.30; 39,5 verlangen eine Umstellung. Dieser Kehrreim von Vers 26 wiederholt sich bei den andern drei Strofen für die Handwerker so gleichförmig als möglich. Bei der Strophe für den Weisen hingegen, in 39,5 hat man bezeichnenderweise nur den Anfang gleich.

Vers 27ab. Der Anfang in H ist wichtig. Nur dort wird nämlich klar, dass eine Partizipialkonstruktion weitergeführt wird. Das letzte Wort in b ist umstritten. SMEND findet Spuren von einem Hifil des Verbes נזנז. Das würde mit dem von S überlieferten נזנז morphologisch und semantisch übereinstimmen, die Uebersetzung wäre: "in Unruhe sein". Daneben führt Ms B die Randlesart ננה. Zu ihr passt G. PETERS schrieb, er finde in seinem Faksimile nichts von einem נזנז. Mehrere Editoren ergänzen konjunktural ein נזנז. Wir folgen für das letzte Wort des Stichos b S, obwohl S unseren Vers nicht in besonders guter Ordnung und zudem recht unvollständig wiedergibt. Aber fürs letzte Wort fügt sich der genannte Sinn gut ein, man hat da mit einiger Wahrscheinlichkeit eine ursprüngliche Lesart (381).

Vers 27cd. Von hier an fehlt in H ein Blatt bis 39,15c. Das wäre nach Ms B ein Ausfall von zweimal 18 = 36 Zeilen. Auch die beiden von Di LELLA veröffentlichten Blätter dieses Manuskripts haben dieselbe Zeilenzahl (382/383). Es fehlen also in H 36 Verse. Das ist für mich sicher. Man könnte höchstens fragen, ob der Schreiber des noch nicht wiedergefundenen Blattes zuviel oder zuwenig kopiert habe. S hat ebenfalls 36 Zeilen, was freilich nicht viel beweist. Denn er lässt einmal

zwei Verse aus, fügt zwei andere bei und geht allgemein etwas eigenmächtig vor. In G hat man 37 Distichen. Die Frage ist berechtigt: Hat G hinzugefügt? Die Diskussion darüber wird in der übernächsten Strophe geführt werden. Für c-d folgen wir ungefähr SMEND, der seinerseits G hier als Grundlage gebraucht hat.

Vers 27ef. Für Stichos e liegen mehrere Variationsmöglichkeiten vor. Am feinsinnigsten und in genauer Gefolgschaft von G hat ALONSO mit "Nachahmen des Lebens", d.h. nachahmen der lebendigen Wirklichkeit, übersetzt. Im Deutschen ziehe ich eine noch freiere Wiedergabe vor.

Vers 28ab. In a muss man sich für "Ambos" des G oder "Ofen" des S entscheiden. "Ofen" scheint den zweiten Vers besser einzuführen. In b wird sich die Wiedergabe nach der in a getroffenen Wahl richten.

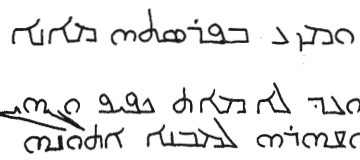
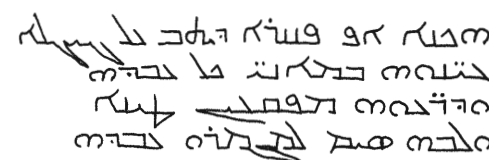
Vers 28cd. Vermutlich verdient zunächst S den Vorzug. Soviel ich sehe, hat er ~~אֵלֶּה~~ ausser an unserer Stelle nur noch in 51,4. Dort stimmt er gegen G mit H überein. Ein šlhbt kommt übrigens in der hebräischen Bibel nur einmal, und zwar in Job vor. Für das Verb hat man die Wahl zwischen τηκω, beziehungsweise πηγνυμι von G und באף des S (384). Für G ist τηκω etwas besser bezeugt. Wir geben ihm sogar den Vorrang vor dem syrischen Verb. Im zweiten Stichos hat man schon wieder zu entscheiden zwischen G mit "in der Hitze des Feuers hält er aus" und der von uns vorgezogenen Leseweise des S: "von ... des Ofens erglüht er".

Vers 28ef. Für 28e trifft ein seltener Fall zu. Da haben nämlich nur Sekundärübersetzungen den Stichos richtig überliefert. Die aethiopische Tochterübersetzung aus G liest hier ein Wort, das "taub machen" heisst (385). Für f stimmen G und S überein.

Vers 28gh. Dieser refrainartige Vers wird nur von G geboten. Ueber das letzte Wort kann man verschiedener Meinung sein. PETERS und SMEND haben darüber ausführlich diskutiert.

Verse 29 und 30. Diese Strophe redet vom Töpfer. Zunächst wollen einige schwierige textkritische Probleme in Angriff genommen sein. Ausnahmsweise muss hier die ganze Strophe griechisch und syrisch zitiert werden. Ein blosses Besprechen gibt nämlich ein viel zu unklares Bild.


29-30 G: οὕτως κεραμεὺς καθημένος ἐν ἐργῷ αὐτοῦ  
καὶ συστρεφὼν ἐν ποσὶν αὐτοῦ τροχόν,  
ὅς ἐν περιμνῇ κεῖται διὰ παντός ἐπὶ τὸ ἐργὸν αὐτοῦ  
καὶ ἐναριθμῖος πᾶσα ἡ ἐργασία αὐτοῦ.  
30 ἐν βραχίονι αὐτοῦ τυπώσει πῆλον  
καὶ πρὸ ποδῶν καμψεῖ ἰσχύον αὐτοῦ.  
καρδίαν ἐπιδώσει συντελεσαι τὸ χρίσμα  
καὶ ἡ ἀγρυπνία αὐτοῦ καθαρισαι καμινόν.

29-30 S:  

G: 29 "So der Töpfer, der sitzt bei seinem Werk  
und wendet mit seinem Fuss das Rad,  
der in Sorge ist wegen all seines Werkes,  
und nach der Zahl ist all seine Tätigkeit,  
30 der mit seinem Arm den Lehm formt,  
und vor den Füßen seine Kraft biegt.  
Sein Herz setzt er daran, die Glasur zu vollenden,  
und seine Sorge ist es, den Ofen zu reinigen."

S: 29 "So auch der Töpfer, der am Rad sitzt,  
und mit seinen Fusssohlen das Instrument bewegt,  
seine Augen sind auf die Gefässe aller seiner Arbeit (gerichtet),  
30 und seine Arme reissen auseinander den Ton  
und ehe er stirbt, ist er gebückt und krumm,  
und sein Herz setzt er daran, sein Werk zu vollenden,  
und seine Aufmerksamkeit, seinen Ofen zu bauen."

Nur bei dieser Strophe steht nicht einmal die Anzahl der Verse zum Vorneherein fest. A priori gesichert sind nur 29<sup>ab</sup> und 30<sup>cd</sup>. Diese beiden Verse decken sich in ihrem zentralen Aussagewert in G und in S auf weite Strecken. Dazwischen hat S einen Vers und dazu noch einen überfälligen Stichos; Tristichen sind ja bei Ben Sira jedesmal problematisch. G hat zwei volle Verse. Aber der erste ist mindestens in seinem ersten Teil so allgemein und nichtssagend und zudem inhaltlich nur ein Abklatsch des Schlussverses, sodass er so nicht richtig sein kann. Auch 29<sup>d</sup> sieht nicht besonders echt aus, wenigstens dann nicht, wenn in 30<sup>c</sup>  $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$  = "Glasur" echt sein soll. Denn gerade dann lässt sich kaum behaupten, der Töpfer wolle nur eine grosse Zahl fabrizieren. Schon ZENNER erklärte, es könnte sich bei der Töpferstrophe um eine Strophe mit nur drei Versen handeln. Hätte er das nur seiner Chorliedhypothese wegen gesagt, wäre darüber nicht weiter zu sprechen. Doch hat er mit Recht auf S hingewiesen. G hat im gesamten Abschnitt einen Vers zuviel, nämlich 37 statt 36. Vermutlich muss 29<sup>cd</sup> ausfallen. In S kann "Seine Augen gehen auf die Gefässe all seiner Arbeit" eine aus der vorangehenden Strophe eingedrungene Glosse sein.

Vers 38,29. Das "Werk" von G in a kann nicht stimmen, es ist zu blass. Es passt auch nicht zum Anfang von Vers 28. Man folgt der S-Lesung: "Rad". Das  kann "Gefäss" oder "Instrument" heissen, es könnte unter Umständen damit noch einmal das Rad gemeint sein. Hier scheint das Wort jedoch die eigentliche Töpferscheibe zu bezeichnen.

Vers 30ab. Vielleicht hat SMEND doch Recht mit seiner Vermutung, es könnte der Ton Subjekt sein. Wirklich erwartet man irgend ein Uebel für den Töpfer. Bei S braucht man nur in a נא sg. statt pl. zu lesen, dann ist das Gewünschte gegeben. Im zweiten Stichos gibt S einen sehr passenden Sinn, G hingegen stört in mancher Hinsicht. Zunächst hat er zweimal "Füsse" in seiner Strophe. Man erwartet es nur einmal. So wie man in der vorangehenden Strophe je einmal Auge und Ohr vorfand, so liest man hier "Hände" und "Füsse". Zum zweiten weiss man nicht recht, wie das "seine Kraft biegt" interpretiert werden soll. SMEND weist schliesslich noch auf das כח als auf einen dritten wunden Punkt hin. Es komme in der LXX nie so vor, wenn es im räumlichen Sinn gebraucht werde. SMEND sieht einen Fehler für pro poliw. Das stimmt einigermassen mit S überein.

Vers 30cd. Für c liest G sehr gut. In d hingegen wird das Verb zum Problem. von S kann nicht richtig sein, denn der Ofen des Töpfers steht längst, er muss ihn nicht erst bauen. Das καθαρισει von G ist auch nicht das Gewünschte. Denn die grosse Hitze verbrennt die Schlacken von selbst (SMEND). Das grosse Problem des Töpfers ist ja eher dies: Eine grosse und regelmässige Hitze zu erreichen und zu unterhalten. G muss בער gelesen haben. Er verstand es aber nicht im Sinne von "brennen", sondern im Sinne von "wegschaffen", verwechselte also בער I mit בער II.

Vers 31. Hinter πιστευειν könnte 'mn stecken. Dabei hätte G Hifil gelesen an Stelle von Nifal. - Auch die Handwerker haben also Anteil an der Weisheit, weniger allerdings als der Sofer, der Weise im vollen Sinn.

Vers 32. In b folgen wir S. G könnte zwar, wie ALONSO zeigt, auf die verschiedenen Gruppen der Menschen in der Stadt anspielen: Die Bürger und jene anderen, die nur provisorisch dort sind. Doch leichter erklärt man G aus S: ein οἷ wurde als οὐ verstanden. περιπατειν mag aus πειναν verschrieben sein.

Vers 33. Alle sechs Stichen sind bei S sehr gut überliefert.

Vers 34ab. S hat wiederum alles für sich. G stimmt weitgehend überein. Indessen hat er ein αλλα am Anfang von a und in b ein δεησις, welches Fehler sein muss. Der letzte Vers hat etwas vom Kehrreim der vorangehenden Strofen an sich, vor allem in b. Er ist aber weniger ausgeprägt gebaut, schon weil er zum folgenden überleiten soll. Nun folgen vier Strofen mit je vier Versen über den Weisen.

Vers 34cd. ALONSO überschreibt diese Strophe mit "Estudios" und fügt bei: "Drei Materien sind es: das Gesetz = einfach der Pentateuch, Profeten und ... die Weisen. Die letzteren sind schon unterschieden nach den verschiedenen genera literaria". SMEND und BOX/OESTERLEY scheinen in 39,1 sowohl die Weisheitsliteratur als auch



die Profeten finden zu wollen. Man hätte in diesem Falle 38,34<sup>cd</sup>-39,1 die geschriebenen Quellen: Gesetz, Weisheitsliteratur, Profeten. 39,2-3 bezöge sich dann auf die mündliche Tradition. Aber es ist wenig wahrscheinlich, dass man in der Zeit Ben Siras die Profeten an die dritte Stelle setzte. Man liest 39,1 besser als Ganzes von den Profeten, freilich unter weisheitlichem Aspekt. PETERS möchte in 39,1<sup>a</sup> ungefähr die erzählenden Bücher des AT erwähnt sehen. Das ist reine Hypothese. Für 38,34<sup>cd</sup> hat kürzlich HASPECKER den textkritischen Sachverhalt wieder dargelegt. Er sieht durchaus mit Recht in S die richtige Lesart (386). G ist zu mager. Von ihm kann man nur die syntaktische Form von b übernehmen: Parallele, nicht Infinitivkonstruktion wie bei S. Die Bedenken von SMEND gegen "Gesetz des Lebens" von S sind zu wenig gut begründet. Zwei Gottesnamen in ein und demselben Distichon sind beim Siraziden ungewohnt. Er hätte gewiss, wie HASPECKER bemerkt, im zweiten Fall das Suffix verwendet. Ferner ist der Ausdruck "Gesetz des Lebens" gut sirazidisch: 45,5 in H, G und S, und 17,11 in G und S (387). Formal finden wir in 38,34<sup>cd</sup> einen partizipialen Strofenanfang wie bei den andern Berufen. Die Beobachtung von W.FUSS gilt also über 38,34<sup>ab</sup> hinaus.

Vers 39,1. Es geht um die Profeten. Für a lesen G und S gleich. Nicht so klar ist, ob man sich für den zweiten Stichos eher an G halten soll und dann also dem Substantivum abstractum "Weissagungen" den Vorrang geben muss, oder ob man das persönlichere "Profeten der alten Zeit" aus S vorziehen darf.

Vers 39,2-3. G und S entsprechen zusammen sicher noch recht gut dem ursprünglichen Text. Welcher Ausdruck für welches hebräische Wort stehe, kann nicht mehr mit Sicherheit festgestellt werden.  $\alpha\upsilon\tau\iota\gamma\mu\alpha$  scheint hier ein hīdā<sup>h</sup> vorauszusetzen nach LXX (388) und Sir 47,17.

Vers 39,4. Formal ist zu dieser Strophe wenig zu sagen. In 4<sup>b</sup> enthält S wahrscheinlich einen Ausdruck zuviel, in 4<sup>c</sup> verdient G mit "Länder der Völker" den Vorzug vor den "Städten der Welt" des S. Auch in 48,15 setzt S fehlerhaft  $\text{גִּבְרֵהֶם}$  gegenüber  $\text{אֶרֶץ}$  in H und  $\gamma\eta$  in G. 4<sup>d</sup> hat "Gutes und Böses". Das bedeutet in polarem Sinn "Alles".

Vers 39,5. Mit 5<sup>a</sup> beginnt die Schlusstrofe wie für die anderen Berufe, was die menschliche, erste Tätigkeit des Weisen angeht.  $\tau\omicron\nu\ \mu\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$  des G muss Glosse sein. Denn einmal hat G fälschlicherweise wieder ein Tristichon, ferner sind drei Gottestitel im selben Vers zuviel. Kaum zwei reine Gottesnamen wie "Herr" oder "der Höchste" können in einem Vers beisammen sein.  $\tau\omicron\nu\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\nu\tau\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  (389) und \*elywn nach G gehen schon viel eher parallel. S hat für 5<sup>b</sup> besser  $\text{אֱלֹהִים}$   $\text{בְּרַחֲמֵי}$  . An Stelle von "Gott" kann aber "der Höchste" aus G beibehalten

werden. In 5d ist S mit  $\text{אֱלֹהֵי הַיָּם}$  etwas deutlicher als G mit blossen  $\delta\epsilon-\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ .

Vers 39,6. Vers 6a fehlt in S. G gibt ihn aber gut wieder. In b sind S und G inhaltlich identisch. Formal folgen wir G. S würde lesen: "Durch den Geist der Einsicht wird er weise". Zum Mosaik für 6cd steuern die griechische und die syrische Tradition je einige Seinen bei. Das "hervorsprudeln" in a und das "Gebet" in b stammen von G her. Das "zweifältig" verdanken wir S. S hat es kaum erfunden, eher mag G es weggelassen haben. Auf der Echtheit dieses Ausdrucks insistierte schon SMEND. KUHNS möchte 6c wie folgt lesen: "Er wird sprudeln lassen mehr als die Fluten des Pischon seine Weisheit". Im hebräischen Text setzt er dafür  $\text{מְשַׁלֵּי פִישָׁן}$  voraus. Dieses hätte über die Verderbnis  $\text{מְשַׁלֵּי פִישָׁן}$  zum syrischen  $\text{ܡܫܠܝ ܦܝܫܢܐ}$  geführt. Der Vorschlag kommt mir überflüssig vor.

Vers 39,7. In G wurden bestimmt  $\text{יְבִי}$  und  $\text{יְכִי}$  verwechselt. Besser liest S, er hat ein Äquivalent für  $\text{יְבִי}$ .

Vers 39,8.  $\epsilon\kappa\phi\alpha\lambda\upsilon\epsilon\iota\upsilon$  von G - SMEND nennt es ein Allerweltswort (390) - kann unmöglich richtig sein. Das  $\text{ܥܒܕ}$  des Syrers passt hingegen ausgezeichnet, überhaupt ist S für a vorzüglich. Nur stand vielleicht statt  $\text{ܥܒܕ}$  ein Synonym dafür. Für b liest G: "Und im Gesetze des Bundes des Herrn rühmt er sich". Aber wir haben schon bei Kapitel 24 gesehen, dass Ben Sira von allem Möglichen spricht, nur eben nicht vom Bundesgesetz. Manche schlagen vor, einfach "Gesetz des Herrn" zu lesen. Diese Lesart verträgt sich gut mit dem Verb "rühmen". Andererseits wurde schon in 38,34cd die Lesart von S gewählt, denn sie hat bei Ben Sira gutes Hausrecht. Auch hier hat sie einiges für sich. Unter anderem würde dann dieser Vers auf den Anfang der Aussage über den Weisen zurückverweisen, nämlich auf 38,34d. Theologisch ist die Strophe sehr reich.

Vers 39,9. Zur ganzen Strophe: Es geht schon nicht mehr um die Tätigkeit des Weisen, sondern um deren Frucht, um deren Erfolg. Bezüglich Vers 9 denkt SMEND, dass S in b ursprünglicher sei mit "sein Name wird nicht ausgetilgt". Mehrere Faktoren sprechen aber dagegen. Einmal sieht man in diesem Fall in 9cd eigentlich keinen rechten Fortschritt mehr. Ausserdem konnte S leicht ein  $\text{ܥܕܐ}$  beifügen. Zum dritten ist der Gedanke an eine ewige Dauer der Weisheitslehre im orientalischen Kontext gut verbürgt (391).

In Vers 39,10 haben G und S je auf ihre Art manipuliert. Die Subjekte sind indes durch innersirazidische Parallelen hinreichend gesichert: Wegen 34,11b und 44,15 kommen in Frage für a:  $\text{עדה}$ , für b:  $\text{קהל}$ , beide im Singular. Das  $\epsilon\theta\nu\omicron\lambda\epsilon$  "Völker" von G macht aus dem Parallelismus synonymus einen Parallelismus syntheti-

cus: Einerseits die Völker, andererseits die Gemeinde Israels preisen den Weisen. Das hat Ben Sira nicht gesagt. S hat  $\kappa\theta\upsilon\lambda\alpha$ . Das wäre richtig, nur müsste sg., nicht pl. stehen.

Vers 39,11. Dieser Vers ist in S ganz korrupt und in G dürfte ebenfalls einiges nicht stimmen. Mit SMEND ist zu vermuten,  $\sigma\nu\omicron\mu\alpha$  gehöre in den zweiten Stichos, doch sicher ist das nicht. Theologisch interessante Aspekte wären in dieser Strofe "Name", "Memoria", "Gemeinde" und der Zusammenhang zwischen den dreien.

#### Anhang:

##### Zu 39,12-14

Man weiss nur, dass G und S zusammen ungefähr das Ursprüngliche bewahrt haben. Wer aber im Einzelfall Recht hat, das ist hier fast nicht mehr feststellbar. Wir folgen im allgemeinen eher G. Nach ihm hätten wir als Bildvergleiche zwei Blumen und den Vergleich mit dem Duft des Weihrauchs. Doch ist in 13b wohl mit S "Zeder" zu lesen, cfr. zu 24,14. Interessante Beobachtungen formaler Art sind hier kaum möglich, die Grundlage ist dafür zu unsicher.

##### 3. Unser Kapitel Sir 38,24 - 39,11 und die Lehre des CHETI, Sohnes des Duaf

Eine nicht so ganz einfache, aber notwendige Untersuchung bleibt uns noch. Wir müssen fragen: "Wie verhält sich die Perikope in Ben Sira zur ägyptischen Lehre des CHETI?". Wenn der Sirachtext literarisch ein ziemlich genaues Abbild eines ägyptischen Textes wäre, dann müsste man für eine Interpretation teilweise vom Text des Nillandes ausgehen. Man kann die Frage selbstverständlich weder a priori positiv, noch a priori negativ beantworten. Man kann sich auch nicht auf Autoren stützen, es gibt auf diesem Gebiet nur zwei und zwar widersprechen sie sich weitgehend.

Der erste ist P.HUMBERT in "Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientielle d'Israël", Neuenburg, 1929. Unser Abschnitt wird von S.125 bis 144 unter die Lupe genommen. Später, 1958, hat SEGAL in seinem gediegenen Sirachkommentar dasselbe von anderer Warte aus wiederum versucht. Selbstverständlich konnte bei beiden die Fragestellung nur dahin gehen, ob und inwieweit Ben Sira vom ägyptischen Autor abhängig sei oder nicht, nicht umgekehrt, denn die ägyptische Lehre ist ja viel älter.

HUMBERT kommt zu folgendem Ergebnis: "Or ce morceau si caractéristique est une évidente transposition juive des satires des métiers (so bezeichnete man lange Zeit die Lehre des CHETI) dont l'Egypte nous fournit le modèle classique". HUMBERT

führt dann weiter aus: "Alle diese (von CHETI genannten) Berufe sind in seinen Augen schmutzig und erniedrigend, der Schreiber allein hat eine angesehene und unabhängige Stellung. Nun, genau dies trifft im wesentlichen zu für die Satire der Berufe in Sirach: 1. Dieselbe Aufzählung der verschiedenen Berufe und ihrer Nachteile. 2. Dieselbe Gegenüberstellung von handwerklichen Metiers einerseits und dem freien Beruf des Schreibers anderseits. 3. Dasselbe Lob auf den Schreiber am Schluss. 4. In beiden dasselbe Ueberlegenheitsgefühl, ausgedrückt mit Selbstgefälligkeit und Pedanterie ... Es ist klar ... Sir 38,24-39,11 ist die jüdische Kopie eines authentisch aegyptischen Genus, freilich mit viel stärkerem religiösem Akzent und mit yahwistischer Tönung". HUMBERT hat gut beobachtet. Trotzdem sind seine Angaben zu unvollständig, um ein Urteil zu erlauben. Den Sirachtext hatte HUMBERT nicht genügend studiert.

Bei SEGAL liegen die Verhältnisse umgekehrt. Er hat sich Sir 38,24-39,11 genau angeschaut, scheint aber für den aegyptischen Text auf Sekundärquellen angewiesen zu sein. Vorerst werden einige Bemerkungen aus seinem Kommentar zitiert: "... Gerade die Einzelheiten der Beschreibung sind verschieden bei beiden Autoren, und gerade die einzelnen Dinge sind wichtig: Duauf spottet über die Handwerker und verachtet sie, weil sie sich plagen mit ihrer Arbeit und Hunger leiden. Ben Sira spottet nicht über sie. Im Gegenteil: Er äussert sich lobend über sie ... Aber ihr ganzes Schaffen geht auf ihren schwierigen Beruf, sodass sie keine Zeit mehr haben, Weisheit zu erwerben. Und darum muss der Weisheitsschüler von schwerer Arbeit frei sein. Vielleicht könnten die Parallelen (oder: Gegensätze?) (392) zwischen dem Lied Ben Siras und der Lehre des Duauf nur zufällig sein, - Ben Sira wie Duauf beschreiben die Lebensgewohnheiten ihrer Zeit -; Ben Sira könnte die Ideen des Duauf aufgegriffen haben, ohne dass er etwas wusste vom aegyptischen Schreiber. Aber wir finden in den Worten Ben Siras andere Parallelen zu den aegyptischen Weisheitsschriften ..., und daher scheint es, dass ... Ben Sira die wurzelhaften Ideen seines Liedes vom Aegypter entlehnte und dann entsprechend seiner israelitischen Geistesrichtung bearbeitete. Denn sowohl in seiner künstlerischen Form, wie auch in seinem klaren Inhalt ist das Lied Ben Siras der rohen und primitiven Art des Aegypters weit überlegen". SEGAL führt ferner aus, der Aegypter wolle ja die Bücher nur studieren, um eine Position am Königshof zu erlangen. Nach Ben Sira aber erstrebe man die Weisheit um ihrer selbst willen, und der Lohn für den Sofer bestehe darin, dass er voll sei vom Geiste der Einsicht, dass er Yahweh nahe kommen dürfe im Lobpreis, dass er viele in der Torah unterweisen dürfe, und dass er für sich selber šm twb und zkr cwlm erbe. So überrage das Lied Ben

Siras die Lehre des CHETI. Vieles von den Ausführungen SEGAL's ist richtig. Wenn er aber die Lehre des CHETI so schlecht einstuft, beweist das nur, dass er sie nie im Urtext angeschaut hat. Wir müssen erst einmal das ägyptische Werk so weit als möglich ebenfalls auf Strukturen und Inhalt prüfen, erst dann ist ein Vergleich erlaubt. Manche der folgenden Angaben kann man schon - weniger ausführlich und nicht so systematisch zusammengestellt - bei BRUNNER finden (393). Wir geben erst den Strukturaufriß und einige grammatikalische Formen des Textes von CHETI, dann werden wir uns noch einigen Eigenheiten des Autors zuwenden.

#### Strukturaufriß und grammatikalische Formen

I. Titel: Anfang der Lehre, welche Hty, Sohn des Dw3wf aus T3rt für seinen Sohn Ppy verfasste 3,9

II. Erster Teil: 4,1-9,5

A. Umstände: Auf der Fahrt südwärts zur Residenz, um in die Schule zu kommen 4,1

B. Die Lehre:

1. Kernsätze, die das Thema angeben:

- a) zwei parallel gebaute Doppelsätze 4,2
  - aa) m33.n.i ... ich habe gesehen die Geprügelten
  - bb) dg3.kw1 ... ich habe betrachtet den von Sklavenarbeit befreiten (= Schreiber)
- b) Zitat aus Kemit und Bestätigung durch die Erfahrung des Lehrenden 4,3-5 (4,4 m33.n.i)
- c) ein Lob auf den Beamtenberuf
  - aa) Vorteile 4,5
  - bb) Ansehen
    - aaa) Sendung als Boten
    - bbb) Schluss: Er trägt keinen Arbeitsschurz

2. Die Handwerker 4,6-9,1

- a) n m33.n.i ... Nicht sehe ich den Bildhauer als Boten 4,6  
noch den Goldschmied den man sendet 4,6
- b) iw m33.n.i aber ich sah
  - 1. Metallarbeiter, Holzarbeiter, Steinmetz: Wichtigste Materialien
  - 2. Schafhirt, Barbier: beide scheren?
  - 3. Töpfer und Maurer = der kleine und der grosse Lehmarbeiter. Der Maurer wird eingeführt mit dd.i n.k m1
  - 4. Gärtner und Bauer: Erarbeiten
  - 5. Weber
  - 6. Pfeilmacher und Eilbote: beide führt der Beruf in die Wüste
  - 7. Einbalsamierer und Schuster: sie arbeiten im Gestank
  - 8. Wäscher, Vogelfänger und Firscher: Arbeiten im Wasser oder in der Luft. Der Fischer wird eingeführt mit dd.i n.k m1

Dabei wird der Name angegeben, die Berufsarbeit und die recht elende Lage wird geschildert.

### 3. Nutzenanwendung 9,1-3

C. Rückbezug auf A: Anspielung auf die Fahrt und Ansporn zum Eifer 9,4-5

### III. Teil zwei: 9,6-11,1

A. Einleitung: dd.ī n.k mī "ich sage dir auch noch". Damit ist vor allem eine sehr starke Verknüpfung mit Teil I gegeben.

B. Praktische Themen:

1. Haltung in der Diskussion 9,6: īr + Bedingungssatz
2. Benehmen als Begleiter eines hohen Beamten 9,7: īr + Bedingungssatz
3. Haussitten 9,8-9: īr + Bedingungssatz
4. Wahl der Gesprächsthemen 9,9-10,1
5. Betragen auf dem Heimweg aus der Schule 10,2: īr + Bedingungssatz
6. Art des Ausrichtens einer Botschaft 10,3-4: īr + Bedingungssatz
7. Lüge nicht! 10,4-5
8. Bescheidenheit beim Essen 10,6-7: īr + Bedingungssatz
9. Unklar 10,7: īr + Bedingungssatz

C. Ein Abschnitt über Botschaften, für den Beamten 10,7-11,1

### IV. Schluss

1. Bezugnahme auf die Glücks- und Schicksalsgöttinnen Rnnt und Mshnt 11,2-3
2. Rückbezug
  - a) auf das Zitat aus der Kemit von 4,3f., wonach nur der Schreiber keine Not kenne
  - b) auf den Gedanken, dass der Schreiber schon als Kind ausgezeichnet sei, vgl. 4,6

Aber all das ist nun theologisch: Rnnt und Mshnt sind da!

3. Schlussbemerkungen: īw.s pw nfr m hnp = es ist gut zu Ende gekommen!

Das waren vor allem Bemerkungen zur Struktur. Ich möchte nun noch auf eine Eigenart des Autors hinweisen, mit der er oft arbeitet:

#### Doppelsinnige Wörter und satyrische Witze

1. Beispiele für doppelsinnige Wörter:

- a) s3rt heisst Not, aber auch Wunsch 4,4.
- b) Beim Holzarbeiter liest man in 4,9 m grh nhm.f: in der Nacht ist er zerschlagen, oder: ist er befreit, nhm hat beide Bedeutungen.
- c) Beim Töpfer in 5,7 steht: Sein Leben ist jenes eines nhw. nhw aber hat die doppelte Bedeutung von "Mensch" oder von "Vieh": Sein Leben ist das eines Lebenden!
- d) ferner: Und der s3(ī) beschmiert ihn mehr als ein s3(ī). Im ersten Fall hat s3 den Determinativ "Bewässerungskanal" und bedeutet "Erde, Schlamm". Im zweiten Fall steht als Determinativ ein Schwein, und das Wort bedeutet auch "Schwein". Das Wortspiel ist offensichtlich: Der Lehm = s3 beschmiert ihn mehr als ein s3 = Schwein.

- e) Schliesslich finden wir beim Töpfer noch die Worte: r ps hr 3ht.f. Das ist wieder doppelsinnig: hr kann possessive oder präpositionale Bedeutung haben. Im ersten Fall übersetzen wir: "Zum Brennen seiner Tonerde", andernfalls aber: "sodass er selbst zu brennen scheint von seinem (rotfarbigen und ihn beschmierenden) Lehm".
- f) Beim Stnwy (wohl Einbalsamierer) lesen wir: "Den Tag verbringt er mit schneiden m iswt" (8,1). iswt kann aber "Schilf" oder "Lumpen" bedeuten. Also: Er schneidet im Schilf, gekleidet in Lumpen, ein kaum zufälliger Doppelsinn!
- g) Beim Schuster in 8,1-2 heisst es, er sei hr dbwt.f r nhh, er sei unter seinen Gerbbottichen, oder: er habe ständig zu klagen. dbwt mit Determinativ "Gefäss" heisst "Bottich", mit Determinativ "Papyrusbündel" heisst es hingegen "Bitte" und "Klage". Auch dieser Fall ist bei CHETI kaum ein casus fortuitus.
- h) "Der Wäscher wäscht am Uferdamm, sein Nachbar ist hnty" (8,3). hnty mit Determinativ "Krokodil" ist das Krokodil, mit Determinativ "Falke auf Piedestal" ist es Hnty, der Krokodil-Totengott. Ein schauriger Doppelsinn! Einige Handschriften haben nur den ersten, andere aber haben beide Determinative.
- i) In 8,6 findet man schliesslich beim Vogelfänger: hr gmh 3ry pt. Da pt "Himmel" oder auch "leerer Luftraum" bedeuten kann, ergibt sich der Doppelsinn: er schaut nach dem, was am Himmel ist (Vögel), aber er schaut ins Leere (denn es sind keine Vögel da). Und damit gibt es kein Geld und kein Brot für ihn.

## 2. Hinweise auf satyrische Witze:

- a) Der Töpfer stampft den Lehm, dabei wird er selbst zerstampft 5,9.
- b) Dem Bauern geht es gut, wie es einem unter Löwen gut geht 7,1.
- c) Dem Schuster geht es gut, wie es einem unter Leichen gut geht 8,2. Dabei wird auf den Beruf angespielt, denn der Schuster arbeitet ja mit Leder, einem Teil von der Leiche eines Tieres.
- d) Der Sandalenmacher (= Schuster): (alles was) er beisst (ist) sein Leder 8,2. Zunächst ist das eine Anspielung auf eine Berufstätigkeit des Schusters: Er muss zum Ziehen des Leders dasselbe mit dem Munde festhalten, man kann sagen, er muss es beissen. Aber tragischerweise ist das alles, Brot zum Beissen hat er keines, er leidet Hunger.

Nach all dem Gesagten glaube ich, dass man SEGAL's Worte über das "rohe, primitive Stück" ablehnen muss. Wir haben im Gegenteil eine feinstrukturierte, stilistisch und inhaltlich interessante, einheitliche Arbeit vor uns, ein Kunstwerk hohen Ranges, ein Werk aus einem Guss. BRUNNER sagt mit Recht (394): "Dass der zweite Abschnitt vielleicht ein späterer Zusatz sei können wir keineswegs zugeben, wie wir ja heute auf allen Gebieten der Wissenschaft nicht mehr jene zersetzende und zergliedernde Methode der Zeit um die Jahrhundertwende billigen können, die überall verschiedene Quellhandschriften und Glossen witterte, ... im Gegenteil ....!".

Wenn wir uns nun wieder Ben Sira zuwenden, und wenn dann W.FUSS schreibt:  
 "Es ist ... zu beklagen: Auch die schon lange vor der Jahrhundertwende blühende  
 Literarkritik ging untätig an Sirach vorüber"(395), dann möchte man lieber sagen:  
 Zum Glück ging sie vorüber! Dass z.B. Sir 38,24-34<sup>ab</sup>; 39,2<sup>b</sup>-4<sup>b</sup>.7<sup>a</sup>.8<sup>a</sup>.9 von der  
 Perikope 38,24-39,11 zum älteren Bestand gehören, das übrige erst auf Ben Sira  
 zurückgehen soll, leuchtet nicht ein, obwohl die von FUSS gemachten Beobachtun-  
 gen an sich treffend und wertvoll sind. Nur beweisen sie nichts in der genannten  
 Richtung.

Beim Vergleich von Sir 38,24-39,11 mit der Lehre des CHETI ergaben sich mehr  
 Verschiedenheiten als Aehnlichkeiten. Das folgende Schema bietet ein - freilich  
 noch ganz unvollständiges - Bild davon:

	Ben Sira	CHETI
Gesamtstruktur		
1)	ohne Titel, Teil eines grösseren Werkes, nach hinten offen.	mit Titel, ein geschlossenes Werk mit zwei Teilen und einem Schluss.
2)	eine überleitende Strofe glättet und bereitet den Uebergang von Teil I zu Teil II.	der Uebergang von Teil I zu II ist schroffer, als Stilmittel dienen hier mehrere Stichwortverbindungen.
Berufe		
3)	sie wollen (und können) ihre Arbeit vollenden.	eher ein ständiges Misslingen.
4)	weise Arbeiter in ihrer Art.	nichts von Weisheit.
5)	sie leiden nicht Hunger.	hungrige Wesen, das wird bisweilen noch spöttisch betont.
6)	sie sind geachtete Leute in der Stadt, unentbehrlich.	verachtete Menschen, geknechtet und geprügelt.
7)	realer historischer Hintergrund, die Beschreibungen entsprechen der Archäologie und der Zeitgeschichte.	aus Bildern und aus der Literatur gewinnt man wenigstens von Berufen wie etwa dem Barbier einen viel positiveren Eindruck, als CHETI ihn gibt.
8)	nur ca. vier Berufstypen.	etwa 17 bis 20 Berufe.
Stilelemente		
9)	materielles Verhältnis in der Schilderung der Berufe und des Weisen: 1:1.	Verhältnis 2:1 zugunsten der Berufe.
10)	meist 3.sg.m., nie 2.sg.	sehr oft 2.sg.m.
11)	Chiasmen.	keine Chiasmen.
12)	ruhige Darstellung.	eindringlich bis aufregend.
13)	lange didaktische Anfangsfrage: <u>mh ytbkm</u> , in deren Schatten alles steht.	keine Fragen.
14)	keine Imperative.	viele Imperative in allen Teilen.
15)	kein Doppelsinn.	oft doppelsinnige Wörter.



16)	keine Satyre.	satyrische Bemerkungen.
17)	Schemata bei den Berufen.	stilistisch feine Durcharbeitung, sehr dynamisch und doch straff.
18)	Ratschläge fehlen formal.	viele Ratschläge.
19)	nur Distichen, regelmässig.	freiere Formen.
20)	knappe Darlegung von insgesamt 36 Distichen.	viel umfangreicher, mehr als das vierfache des Ben Sira Textes.
Theologische Akzente		
21)	Yahwismus.	<u>Rnnt</u> und <u>Mshnt</u> , <u>Hnty</u> .
22)	theologische Akzente im zweiten Teil sehr stark und sehr direkt.	direkte theologische Akzente finden sich stärker erst gegen Schluss, dann allerdings auch ziemlich stark.

Wenn HUMBERT sagt, Sir 38,24-39,11 sei die jüdische Kopie eines authentisch ägyptischen Genus, dann kann man da nicht zustimmen. Schon die genannten Differenzen sind dafür viel zu stark und zu mannigfaltig. Mit SEGAL könnte man schliesslich noch die Ansicht vertreten, Ben Sira habe die wurzelhaften Ideen seines Gedichtes vom Ägypter entlehnt, diese aber von Grund auf israelitisch bearbeitet. Von einer rohen und primitiven Art kann dagegen bei CHETI keine Rede sein. Vielleicht ist nach der künstlerischen Seite hin CHETI sogar stärker, origineller und wendiger als Ben Sira. Inhaltlich finde ich Ben Sira reicher und tiefer. Eines trifft zwar zu: Von allen biblischen Perikopen ist Sir 38,24-39,11 der Lehre des CHETI am ähnlichsten, ja die einzige direkt vergleichbare überhaupt. Andererseits sind aber die Unterschiede so gross, dass man die beiden Stücke nur sehr schwer vergleichen kann. - HERMISSON schrieb zwar noch unlängst: "Für die Berufssatire gibt es ja in Israel wenigstens ein spätes Beispiel bei Jesus Sirach, cf. Humbert, Recherches, S.125ff." (396). Nun, die Lehre des CHETI ist eine echte Berufssatyre. Bei Sirach hingegen spürt man praktisch überhaupt nichts mehr vom satyrischen.

### III. THEMATISCHES

#### 1. Vom Gebet im Sirachbuch

A. Das Gebet in den übrigen Weisheitsbüchern:

Qohelet schweigt diesbezüglich ganz. In den Proverbien findet man nur in den Worten Agurs (397) ein kurzes Gebet, das unvermittelt anfängt und unvermittelt aufhört. Job steht zwar in einem ständigen Dialog mit Gott. Aber es handelt sich fast durchwegs eher um eine Streitrede. Gebete im üblichen Sinn kann man eigentlich nur je am Ende der Gottesreden als Antwort von Seiten Job's finden, nämlich Job 40,3-4 und 42,1-6. Kleine Hinweise auf's Gebet gibt es mehrere, allein, alles zusammen ist nicht viel.

B. Das Sirachbuch bietet in dieser Hinsicht mehr.

1. Bereits das im hebräischen Text verwendete Vokabular ist ziemlich reichhaltig, wir geben nur eine unvollständige Uebersicht; die Reihenfolge der Termini ist alphabetisch angeordnet:

Gebetstermini im Sirachbuch					
Zahl	Wort	Stelle	Zahl	Wort	Stelle
1	ברך	35,13; 39,15; 43,11; 45,25; 50,22; 51,12	13	צעקה	4,6; 32,17.20
2	גדל	43,28.30	14	קרא	46,5; 47,5
3	הדוה	47,8	15	רום	51,9.10
4	הודה	51,1.12.22	16	רנן	39,35; 47,10
5	הלל	47,10; 51,1.12.13	17	שבח	44,1
6	זכר	42,15; 51,8.11	18	שוע	51,10
7	חזה	50,17	19	שועה	32,21
8	נדר	18,23	20	תהלה	15,9.10
9	ספר	42,15.17	21	תחנונים	32,16; 51,11
10	עחר	37,15; 38,14	22	תפלה	7,10.14; 35,14; 36,22; 48,20; 50,19; 51,11.13
11	פלל	38,9	23	תרועה	39,15
12	צעק	4,6			

2. Diese Aufzählung lässt schon vermuten, das Gebet sei für Ben Sira keine blosse Randfrage, sondern bedeutend mehr. An verschiedenen Stellen fällt auf, dass ein Lobgebet oder eine Aufforderung dazu einen literarischen Abschluss bildet:

- 14,20-18,14: a) Am Schluss der Weisheitsperikope 14,20-15,10 ist vom Gotteslob die Rede 15,9-10.
- b) Am Schluss des ersten und des zweiten Einwandes wird vom Lobpreis Gottes gesprochen. Dabei wird, wie schon zu 24,8 erwähnt, das Lobgebet geradezu Schöpfungsziel: "Yahweh hat den Menschen geschaffen ... damit sie seinen heiligen Namen preisen" (398).
- c) Eine Lobeshymne auf das Erbarmen Gottes bildet den Gesamtabschluss der grossen redaktionellen Einheit.

35,13: Die Perikope über das Verhalten bei Gastmählern schliesst mit der Aufforderung: "Und für all das preise deinen Schöpfer".

37,15: Das ist der Schluss der Abhandlung über den Ratgeber, zugleich aber auch der Abschluss der redaktionellen Einheit 36,23-37,15 (399). Wir lesen: "Und bei alldem flehe zu Gott, dass er in Treue deine Schritte lenke".

- 38,9.14: In der Mitte und am Ende der Arztperikope ist vom Gebet die Rede:  
"In Krankheit ... bete zu Gott, denn er macht gesund. ... Auch er  
(der Arzt) betet ja zu Gott, dass er ihm gelingen lasse ... Heilung  
zur Erhaltung des Lebens".
- 39,5: Von dieser Stelle wird speziell die Rede sein.
- 39,14-15.35: Anfang und Ende eines grossen Gedichtes über die Werke Gottes ist  
die Einladung zum Gebet, zum Lob des Herrn.
- 43,28ff.: Am Schluss der Betrachtung über die Herrlichkeit Gottes in der Natur  
sagt Ben Sira: "Wir können nur noch preisen".
- 45,25 und  
50,22-24: Je am Ende der zwei grossen Abschnitte im Lobpreis der Väter ruft Ben  
Sira zum Lob Gottes auf.
- 51,30cd: Das letzte Distichon des ganzen Buches ist ein Lobpreis des Herrn.  
Das kommt in den biblischen Büchern nicht oft vor. Im AT trifft es  
noch zu für die Bücher Nehemia, Tobit und die Weisheit Salomons (400).  
Im NT kann man es ungefähr sagen vom Römerbrief, vom Brief des Apos-  
tels Judas und von der Apokalypse (401).

3. Wie hoch Ben Sira das Gebet wertet, geht sehr deutlich aus 39,5 hervor. Man mag  
vorteilhaft diesen Vers mal mit dem Refrain des Engagements bei den übrigen Berufen  
zusammensehen:

- 38,26: Der Bauer: "Der sein Herz darauf richtet ... und dessen Sorge es ist, die  
Mast zu vollenden".
- 38,27: Der Kunsthandwerker: "Der sein Herz daran setzt ... und dessen Sorge auf die  
Vollendung seines Werkes geht".
- 38,28: Der Schmied: "Der sein Herz daran setzt, das Werk zu vollenden, und dessen  
Sorge auf genaue Abmessung geht".
- 38,30: Der Töpfer: "Der sein Herz daran setzt, die Glasur zu vollenden, und dessen  
Sorge auf die Heizung des Ofens geht".
- 39,5: Der Weise: "Der sein Herz daran setzt, zu seinem Schöpfer zu flehen, und vor  
dem Höchsten Erbarmen erbittet".

Es gibt also bei jedem Beruf ein "Engagement total" und ein Zielen auf die Vollen-  
dung des Werkes. Nun, beim Weisen ist das ein Gebet, weniger im Sinne einzelner Bit-  
ten, sondern stärker als Grundhaltung.

4. Interessant ist die Fortsetzung in 39,6: "(Nachdem Gott Weisheit verliehen hat)  
gibt er (der Weise) dem Herrn Bekenntnis im Gebet". Daran schliesst sich 8b an:  
"Er rühmt sich des Gesetzes des Lebens". Wir finden also in diesen Zeilen eine be-  
kannte Grundstruktur: Bittgebet - actio Gottes - Lobgebet. Dieselbe Struktur fin-  
det sich im Sirachbuche noch öfters, z.B.:

Bittgebet	39,5 <u>a</u>	47,5 <u>a</u>	51,10	51,14
actio Gottes	39,5 <u>b</u>	47,5 <u>b</u>	51,11	51,22 <u>a</u>
Lobpreis	39,6.8 <u>b</u>	47,8	51,12	51,22 <u>b</u> .30 <u>cd</u>

Ja, man kann selbst 44,16-50,24 so strukturiert sehen, nur dass die generelle Bitte am Schluss der beiden Abschnitte steht:

a)

44,16-45,26:	Bitte	45,26
	actio Gottes	44,16-45,25 <u>cd</u>
	Lobpreis	45,25 <u>ef</u>

Dabei ist 44,16-45,25cd praktisch eine einzige grosse actio Gottes, die Menschen stehen ganz im Schatten. Nur in sehr wenigen Fällen ist der Mensch Subjekt eines Verbs.

b) Auch den Abschnitt 46,1-50,24 darf man als grosses Heilshandeln Gottes sehen, im Gegensatz zum Vorangegangenen nun im Lande selbst. Darauf weist Ben Sira in 50,22 hin: "Nun lobet Yahweh, der Wunderbares i m L a n d e wirkte". Zwar sind die Menschen hier aktiver beteiligt, aber doch ganz in der Kraft, im Auftrag, unter Führung des Herrn. Dann gilt hier wiederum das Schema "Bitte - actio Gottes - Lobpreis":

46,1-50,24:	Bitte	50,23-24		
	actio Gottes	46,1-50,21, hier wieder	Bitte	46,16 47,5 <u>a</u> 48,20 <u>ab</u>
			actio G.	46,17 47,5 <u>b</u> 48,20 <u>cd</u> .21
			Lobpreis	47,8
	Lobpreis	50,22		

Weiteres über das Gebet im Sirachbuch müsste man im Zusammenhang mit anderen Themen studieren. Abschliessend sei nur noch bemerkt, dass 39,5 auch insofern typisch ist, als der Autor um Vergebung der Sünden fleht. Dasselbe trifft mindestens noch zu in 21,1 - 28,2 - 28,4 - 38,9.10.

## 2. Der "Geist" beim Siraziden

רוח kommt bei Ben Sira weniger oft vor als etwa in den Proverbien. Wenn wir von der Stelle Sir 39,6 absehen, ist רוח beim Siraziden nie der Geist Gottes,

sondern entweder der Wind: 5,9 - 22,18 GS - 31,2 G - 39,28 - 43,20, oder dann der Geist eines Menschen: "Ein Leben in Gesundheit ist mir lieber als Gold, und ein froher Geist lieber als Perlen" 30,15. "Der Geist der Gottesfürchtigen wird leben, denn ihre Hoffnung geht auf ihren Retter" 31,14 G. Ben Sira sagt von sich selbst: "Abgewogen will ich meinen Geist sprühen lassen und abgemessen meine Erkenntnis kundtun" 16,25. S bringt trotz zusätzlicher רוּחַ Stellen (402) keine weiteren Aspekte. Mehrere jener Stellen sind ohnehin falsch und fallen zum vorneherein ausser Betracht.

Unsere Stelle 39,6 bildet den thematischen Höhepunkt im Gebrauch von "Geist" bei Ben Sira. רוּחַ zusammen mit einem Ausdruck wie "Weisheit, Einsicht" ist im Alten Testament selten. "Profan" kommt רוּחַ חכמה vor in Ex 28,3. Im volleren Sinn finden wir den Ausdruck in Dt 34,9 für Josue. Doch eigentlich vergleichbar mit Sir 39,6 ist nur Is 11,2. Aber während bei Isaias der "Geist der Wahrheit" eine messianische Gabe ist (ALONSO), ist es hier die Fähigkeit zu weisem Reden, zum Leben als Weiser überhaupt. Das zu Anfang verkündete Prinzip "Alle Weisheit kommt von Yahweh" ist also auch in der Perikope 38,24-39,11 wieder deutlich durchgehalten.

9. PERIKOPE 51,13-20

I. DEUTSCHER TEXT (\*15)

Stelle	Wortlaut
κ 51,13 <u>a</u>	"Ich war noch ein Jüngling, bevor ich auf Reisen ging,
13 <u>b</u>	da hatte ich Gefallen an der Weisheit und suchte sie auf.
ζ 14	In meiner Jugend flehte ich im Gebet, und bis zum Ende will ich nach ihr trachten.
α 15 <u>ab</u>	Wie wenn die Traube geblüht hat und nun heranreift, so freute sich mein Herz an ihr.
τ 15 <u>cd</u>	Es wandelte mein Fuss in Redlichkeit, von meiner Jugend an lernte ich sie kennen.
π 16	Ich neigte nur wenig mein Ohr, aber viel Erkenntnis fand ich.
ι 17	Und ihr Joch wurde mir zur Herrlichkeit, und meinem Lehrer will ich Dank abstaten.
ρ 18	Ich zielte darauf ab, einen guten Erwerb zu machen, ich werde nicht enttäuscht, denn ich finde sie.
θ 19 <u>ab</u>	Meine Seele hängt ihr an, und mein Antlitz wende ich nicht von ihr ab.
υ 19 <u>cd</u>	Eifrig müht meine Seele sich um sie, und in alle Ewigkeit werde ich nicht lassen von ihr.
σ 19 <u>ef</u>	Meine Hand öffnet ihre Türen, staunend bleibe ich vor ihr stehen und schaue sie an.
ς 20 <u>ab</u>	Ich richte meinen Sinn auf sie, und in ihrem Glanze finde ich sie.
λ 20 <u>cd</u>	Ein kluges Herz gewann ich durch sie von Anfang an, denn werde ich sie nicht verlassen.
μ 21	Mein Inneres war erregt, sie zu schauen, denn erwarb ich sie als kostbaren Besitz.
ι 22	Es <u>gab</u> mir Yahweh den Lohn meiner <u>Lippen</u> , und mit meiner <u>Zunge</u> will ich ihn <u>preisen</u> .
ο 23	Unwissende, kommt zu mir, und weilet in meinem Lehrhause!

- y 24        Wie lange wollt ihr entbehren dies und jenes,  
              und soll eure Seele dürsten sehr?
- 5 25        Meinen Mund öffne ich und rede von ihr,  
              erwerbt euch Weisheit, ohne Geld!
- x 26ab      Euern Hals bringt in ihr Joch,  
              und eure Seele trage ihre Last.
- p 26cd      Nahe ist sie denen, die sie suchen,  
              und wer seine Seele hingibt, findet sie.
- 7 27        Seht mit eigenen Augen, dass ich mich nur wenig mühte,  
              aber viel Ruhe habe ich gefunden.
- w 28        Hört auf meine Lehre in der Jugendzeit  
              und Silber und Gold erwerbt ihr durch sie.
- n 29        Es freue sich meine Seele meiner Schule,  
              und ihr sollt nicht zuschanden werden mit meiner Dichtung.
- 30ab      Eure Werke tut in Gerechtigkeit,  
              und er wird euch geben den Lohn zu seiner Zeit.
- 30cd      Gepriesen sei Yahweh auf ewig,  
              und gelobt sein Name von Geschlecht zu Geschlecht".

## II. TEXTKRITISCHE UND FORMALE ANMERKUNGEN

### 1. Zur Gesamtstruktur

Aus verschiedenen Gründen kann man versucht sein, diesem Abschnitt die Überschrift DANTE's zu seinem "Inferno" voranzustellen: "O ihr alle, die ihr hier eintretet, lasst jede Hoffnung fahren!". Der Schwierigkeiten sind viele, und trotz einer ganzen Reihe von Erklärungsversuchen ist manches Rätsel vorläufig nicht zu lösen. Manches hat sich aber doch aufgeheit. Bereits im letzten Jahrhundert wurden einige Versuche gemacht, den Text dieses alfabetischen Gedichtes zu restaurieren. Schon vor der Entdeckung der Genizafragmente hatte BICKELL (403) vermutet, es handle sich um ein alfabetisches Lied, und eine im grossen Ganzen erstaunlich genaue und in sehr vielem mit dem später gefundenen H Text übereinstimmende Rekonstruktion zustande gebracht. Später hat SCHLOEGL (404) einen neuen Versuch unternommen. Nach dem Vorbild von ZENNER (405) hat er das Chorliedschema mit Strophe, Gegenstrophe und Wechselstrophe auf Sir 51,13-29 anwenden wollen, ein wenig erfolgreiches Unternehmen! Auch arbeitete er zu vertrauensselig mit dem Rhythmus. Einem keineswegs sicher feststehenden Metrum zuliebe strich oder ergänzte er etwas zu

rasch. Hingegen hat SCHLOEGL, wie vor ihm bereits BICKELL, methodisch richtig S sehr ausgiebig herangezogen. Das gilt auch vom klassischen Kommentar von SMEND und - in geringerem Masse - von PETERS. Später hat CASPARI (406) für den ersten Teil des Akrostichons eine Restauration versucht. Der syrische Text wurde dabei sehr wenig berücksichtigt und schon auf ungewichtige Argumente hin erfuhr der Text Aenderungen aller Art. Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen. Die Arbeiten von BICKELL, SMEND und anderen sind nach Methode und Ergebnis viel besser und reicher. Allerdings liegt noch heute eine endgültige Klarheit in weiter Ferne. Das interessanteste Ereignis der letzten Jahre ist bezüglich Sir 51,13-30 zweifellos der Fund eines Qumranfragments, das man, ob zu Recht oder Unrecht bleibe dahingestellt, als Teil des sirazidischen Akrostichons bezeichnet hat. Das Manuskript trägt das Siglum 11Q Psa Sirach und enthält etwas, was Sir 51,13-20 mindestens sehr ähnlich ist. Vielleicht bietet es sogar im grossen Ganzen den wirklichen sirazidischen Text der Verse 51,11-20. Der Probleme sind dadurch, aber auch im Zusammenhang etwa mit der Problemstellung bei FUSS eher mehr als weniger geworden (407). Neuestens hat M.DELCOR unserem Abschnitt seine Aufmerksamkeit zugewandt (408). Im allgemeinen bestätigt er aber nur die Ansicht von SANDERS. In der Untersuchung von DELCOR erfährt der Qumrantext eine eingehende Diskussion, ebenso G, doch G nur soweit, als der Qumrantext reicht. B und S werden nur in ihrem ersten Teil, und auch da nur summarisch betrachtet. So ist das Urteil, wonach B aus S rückübersetzt sei, denn auch zu global und nicht schlüssig. Was die Autorschaft von Sir 51,13-20 betrifft, so ist man sich zunächst nicht einig, ob der Abschnitt wirklich von Ben Sira stamme oder nicht. Stark für Sirachs Autorschaft spricht sich W.FUSS aus (409). Er nennt dafür Motive, die für Sirach charakteristisch sind. Unter anderen: Weisheit kommt von Yahweh, man muss darum bitten 51,14; 1,1; 39,5-6, - Joch und Last der Weisheit 51,17.26; 6,21.24-25.30, - Wachstum in der Weisheit 51,15; 24,31<sup>cd</sup>, - Sirachs Lehrerfolge 51,22.27; 30,26, - ihr mühseliger Dienst wandelt sich zur Ehre 51,17; 6,31, - קרוב in Bezug auf die Weisheit 51,26; 6,19.26, - die Verwandtschaft mit Kapitel 6 und Kapitel 24 ganz allgemein. SANDERS hingegen schreibt: "It is now quite clear that the canticle is totally independent of Sirach. If Jesus, son of Sira, of Jerusalem, had penned the canticle, it would hardly be found in 11Q Psa which claims Davidic authorship. That neither David nor Ben Sira wrote it needs no comment. What is interesting, of corse, is that in Palestine it could be considered Davidic, while contemporarily in Alexandria it became related to the later 'Jerusalem Sage'" (410). Für FUSS sprechen G und S, sowie der Umstand, dass er sich längere Zeit



mit vielen Sirachtexten auseinandergesetzt hat. Bis auf weiteres kann man mit guten Gründen für Sir 51,13-30 Ben Sira selbst als Autor ansehen. - Ein weiteres Problem ist die Relation zwischen Q, B, S und G. Man könnte sich zwei Rezensionen denken, Q und G einerseits, B und S andererseits. Aber Q und G sind stark verschieden. Anders B und S. Hier ist das Aufkommen einer Theorie verständlich, die B wenigstens für unser Lied als eine Rückübersetzung aus S bewertet. Doch SMEND hat diese Rückübersetzungstheorie methodisch gut widerlegt. Er rät an, einige Sätze aus S oder G zu nehmen, Vers 29 oder 26b z.B. und die Prozedur der Retroversion zu versuchen. Man sieht dann bald, dass sich aus S oder G unmöglich der jetzige Genizatext ergeben konnte. Es wäre noch SANDER's Theorie möglich, wonach nur die erste Hälfte von B Rückübersetzung aus S wäre. Aber woher stammt dann in 13a das ה״י״י, woher die geänderte Konstruktion in 14a? Vor allem aber fügen sich Fälle wie 19d dann denkbar schlecht ein. Dort konnte aus dem Etp<sup>e</sup>el von ~~למ~~ ganz unmöglich ein ה״י״י werden. Eher könnte man an dieser Stelle behaupten, der Q u m r a n text sei aus dem Syrischen übertragen. Das ist zwar ein historischer Unsinn, aber für Parallelen von ב״ן und ~~לחור~~ findet man wenigstens die Stelle Sir 14,21. Also damit will es auch nicht klappen. Man wird nicht daran vorbeikommen, im B Text den zwar stellenweise reichlich verderbten, im Grunde aber doch ursprünglichen Text zu sehen. Bei dieser Lage der Dinge ist es bisweilen sehr schwierig, formale und inhaltliche Beobachtungen zu machen.

In seinem Vergleich des Aufbaus der Danklieder und hymnischen Bekenntnislieder von Qumran mit dem Aufbau der Psalmen im Alten Testament und im Spätjudentum hat G.MORAWE einen Abschnitt "Vergleich mit den Dankpsalmen". Er schreibt: "Für das Danklied Jes Sir 51,13ff kann ich keine entsprechende Parallele in 1QH entdecken ... Man könnte gerade in diesem Danklied von Jes Sir einen Aufbau sehen, wie er in 1QH nicht belegt sein kann. Was hier für den Aufbau gilt, mag in noch größerem Masse auch für den Inhalt seine Entsprechung haben." (411). MORAWE bietet ungefähr folgendes Schema:

Zeit		Beginn des 2.Jh. v. Chr.	
Aufbau der Lieder		Sir 51,1-12	Sir 51,13-30
	Einleitung	1-6a	fehlt
	Hauptteil:	Not	fehlt
		Rettung	13-22
	Gelübde	12b	23-28 (Apell an die Hörer)
	Sonstiges	10-11a: Bittgebet	29 Bittgebet des Autors 30 Zusatz

Das Akrostichon Ben Siras lässt sich also nur sehr unvollkommen einem solchen Schema einfügen, Sir 51,1-12 dagegen ohne Schwierigkeit. Das Dank-Thema findet sich indessen wenigstens 51,17 und 51,22. Der individuelle Charakter von Sir 51,13-30 ist demnach eher stärker, als man es vermuten würde.

## 2. Zu den einzelnen Versen

51,13: Vers א. Das ה״י in B ist etwas eigenartig. Auch in Vers 27 wird man es ausscheiden müssen. Es fehlt in S. G hat dafür πρὶν ἢ πλανηθῆναι με. Q entspricht dem genau: בטרם תעיתי. Das stimmt auch sinngemäss, und man hat nun den mit Alef beginnenden Vers. Etwas schwieriger ist es, die genaue Bedeutung von תעה zu finden. Es heisst hier vermutlich "auf Reisen gehen". Der Sinn von "moralisch abirren" ist auch möglich, doch weniger wahrscheinlich (412). Während der a Stichos somit textlich sicher feststeht, ist der Weg dazu in b bedeutend beschwerlicher. Der Q Text gibt noch weniger als Ms B, nämlich nur: "und ich suchte sie". S liest wie Ms B: zuerst ein Etp<sup>e</sup>el von רצו, dann ein רצו. Was man erwartet, es aber in B, Q und S nicht findet, das bringt endlich G, nämlich σοφία. PETERS denkt, בה von B könnte ein Fehler sein für die Abkürzung בח, was ausgeschrieben = בחכמה wäre. Das προφανως εν προσευχη μου wird schwerlich richtig sein. Es ist aber auch nicht gut möglich, zu erklären, wie diese Lesart zustande kam. Etwas Einleuchtendes hat dafür noch keiner gefunden ... - Inhaltlich ist für a eine Parallele mit der Lehre des CHETI interessant: Wir lesen dort in 4,6: iw.f m hrdw ... = "er ist noch ein Junge, ... und schon grüsst man ihn, sendet ihn ..." (BRUNNER).

51,14: Vers ב. Wir haben für a vier Textzeugnisse:

14a Q:	באה לי בחרה
S:	רצו רצו בך מחרתך חלדך
B:	ואתפלל חפלה בנערותי
G:	εναντι ναου ηξιουσ περι αυτης

In Q ist der ב Vers gegeben, nach S, B und G kann er sehr leicht wiederhergestellt werden. Wie SMEND gut sah, ist בנערותי an den Anfang zu setzen. In G ist fast sicher ein Fehler unterlaufen, indem εν νεοτητι in εναντι ναου verschrieben wurde. Bei S ist das Suffix מ fehl am Platze, auch רצו רצו gefällt nicht, man sollte ein Substantiv mit Suffix und vorangestellter Präposition haben, die selbständigen Pronomen sind bei Ben Sira rationiert, ausgenommen jene der 3. Person. Die korrigierte Uebersetzung von B, S und auch G lautet nun: "In meiner Jugend flehte ich im Gebet (um sie)". Das ist ein annehmbarer und zu Ben

Sira passender Text. Dazu ist eine Alternative vorhanden im Text von Q. Die Uebersetzung davon lautet nach SANDERS: "She came to me in her beauty". SANDERS liest בתרה als בחארה . Er kann auf 1Q Is<sup>b</sup> 52,14 verweisen. Auch "in her searches" hält er für möglich; er verweist dazu auf Qo 1,13; 7,25. Doch sind defektiv geschriebene Infinitive von Verba ע"ו selten, in Qohelet sind sie immer plene geschrieben. Es muss sich in diesem Verständnis jedoch um einen Infinitiv handeln, es kann so kein Partizip sein. Inhaltlich passt hier die zweite Möglichkeit von SANDERS nicht zu Ben Sira. Denn beim Siraziden muss der Mensch suchen, nicht die Weisheit. Die erste Möglichkeit passt ebenfalls nicht recht. Inhaltlich kommt "she came to me in her beauty" an dieser Stelle zu früh. Formal hat das בנעריו - י von B als Zeilenanfang mehr für sich als das באה von Q; b fehlt in B und S. Q hat ועד סופה אדורשנה , nach SANDERS "when finally I sought her out". So kann nur übersetzen, wer nie versucht hat, in Ben Siras Denk- und Schreibweise einzudringen. "When finally" für ועד סופה ? Das geht nicht an. Man muss besser in Uebereinstimmung mit G schreiben: "und bis zum Ende will ich nach ihr trachten". Das entspricht dem polaren Denken des Autors: Jugendzeit - Ende (413). Wir haben uns somit in 51,14a für die Lesart von B, in 14b für den Text von G entschieden. Dabei kann Q in b sehr ähnlich wie G gedacht haben. Dass übrigens סופה oder סוף ein Substantiv ist und auch dementsprechend übersetzt werden sollte, das legen syr. Sir 44,21 mit נדתי לפסחם האורח und 1QH 18,30, ferner 4Qp Ps 37 2,7 nahe.

51,15ab: 2 Vers. Nur Q und G bieten einen Text. Q liest:

Q: גם גרע נץ בבשול ענבים ישמחו לב  
G: εξανθουσης ως περκαζουσης σταφυλης ευφρανθη η καρδια μου εν αυτη

Q: (nach SANDERS) "Even (as) a blossom drops in the ripening of grapes, making glad the heart".

Für b bestehen gegen G gar keine Bedenken. Q ist dort zu kurz und das w bei שמח ist seltsam. Für a muss irgend ein Sinn gesucht werden. Fast jeder kann dabei etwas anderes finden, die Sache ist sehr schwierig. Man mag sich etwa folgendes vorstellen: Die Traube ist in jenem Stadium, da die Blütenblättchen abfallen und die Beeren deutlich grösser werden, dies sieht der Winzer und freut sich darob. Für εξανθειν kommt ein גמל in Frage, ähnlich wie das גמל in Num 17,23, wozu ZORELL bemerkt: "Planta iam portat parvos fructus" (414). גם גרע נץ sieht eher nach einer midraschartigen, nicht restlos geglückten Umschreibung aus.

51,15cd: 2 Vers. Im wesentlichen ist der 7 Vers in H erhalten. Man muss den ersten Stichos wahrscheinlich genau nach Q lesen. S und G stimmen in der Wortordnung

überein. Das **אמת** von B steht dem S nahe, das **מישור** von Q entspricht besser dem **εὐθυτης** von G. Der Sinn geht in jedem Fall nicht weit auseinander. Das seltene **נלג** von S in d entspricht zwar genau dem **אדני** von B, doch lassen es Q und G mit Recht weg. Wahrscheinlich ist überhaupt Q auch für d ganz gut. Ein **כי** am Anfang von d passt nicht so schlecht, in der Uebersetzung kann es unausgedrückt bleiben, cfr. zu 15,1. **חכמה** von B ist wahrscheinlich Fehler, das Wort gehört besser in Vers 13 hinein, obwohl auch S im ד-Vers in d ein Synonym für **חכמה** ausschreibt: **חכמה**, und obwohl SMEND die B Lesart diesbezüglich verteidigt. Die Verben des zweiten Stichos sind: B **למד**, S und Q **למד** und **ידע**, G entspricht einem **חקר**. Genauer ist nicht mehr auszumachen.

Vers 51,16: ה Vers. Für a haben wir nur Q und G. Sie lesen dasselbe, nur dass G zusätzlich noch das Verb **δεχασθαι** verwendet. Es würde auf alle Fälle inhaltlich wenig beitragen. In b hat G ein zusätzliches Pronomen. Zu **παιδεια** - **לקח** schreibt SANDERS "Where Grk speaks of the sage's finding much instruction, Q uses the more ambiguous and pregnant **לקח**" (415). Man darf nicht zu rasch eine Verschiedenheit sehen wollen. Ms A schreibt in 8,8 ebenfalls **לקח** für **παιδεια** und Ms B in 35,15 am Rande. **לקח** mit "persuasion" zu übersetzen (SANDERS) empfiehlt sich nicht. Man sagt besser wie G und B raten hier ebenfalls "instruction". **דעה** hingegen, die B Lesart hier, hat keine Parallele mehr bei **παιδεια**, unsere hier ist die einzige. Also sogar rein innersirazidisch ist **לקח** = **παιδεια** = **דעה**. Die übrigen Worte liest B in b wie G, Q und S.

51,17: ו Vers. Die Texte sind ziemlich verschieden:

B:	ולמלמדי אתן הודאה	עלה היה לי לכבוד
Q:	(!) ולמלמדי אתן הודי	ועלה היתה לי
S:	ולמלמדי אתן הודא	ועלה היתה לי
G:	προσποιη εγενετο μοι εν αυτη	τω διδοντι μοι σοφian δω-
	σω δοξαν	

In b lesen also B, Q und S genau dasselbe. G stimmt inhaltlich damit überein. Q fügt ein Suffix der ersten Person bei, nach SANDERS. Doch DELCOR betont, dass an dieser Stelle nach dem handschriftlichen Zeugnis ein waw und nicht ein yod zu lesen ist (416). Die Uebersetzung muss entsprechend etwa lauten: "und meinem Lehrer will ich Dank abstaten". G hat vermutlich etwas freier übersetzt und vielleicht auch **כבוד** aus a zu b gezogen. Für a gibt nur Q den richtigen Anfang. Wir brauchen den waw-Vers, unbedingt muss es heissen **ועלה**, auch S müsste **ועלה** schreiben, dies umso mehr, als er sonst recht freigiebig "ו" hinzufügt, ob es passt oder nicht. B und S stimmen genau überein. Wir übersetzen: "Ihr Joch

wurde mir zur Herrlichkeit". Das passt gut zur Gedankenwelt des Autors und schliesst passend an die Ausführungen von Kapitel 6 an. Das "Joch" kommt auch noch in Vers 26ab (Şade-Vers) vor. Das ist keine Schwierigkeit. In alphabetischen Gedichten muss nicht selten ein Gedanke wiederholt werden und in Ps 112 z.B. liegt der Unterschied zwischen dem w-Vers und dem s-Vers nur im vorangestellten w. Die Lesart von Q ist für a etwas eigenartig. Einmal fliesst sie nicht recht, es ist kein recht sirazidischer Stichos. Es kommt hinzu, dass ein Hilfsverb nicht eben geeignet ist, einen Vers abzuschliessen. Es sieht ganz so aus, als ob etwas vergessen worden wäre. Das war der Fall in 13a für Ms B. Auch syntaktisch gefällt die Q Lesart nicht ganz. Wir dürfen fürs Hebräische selbstverständlich nicht den strengen Masstab des Aegyptischen anlegen, wo unbedingt ein m praedicationis geschrieben werden müsste (417). Dennoch würde man hier ein ל erwarten, etwa wie in Dt 26,17-19. Wir würden also mindestens wünschen: ולעלה היתה לי, das wäre besser und stimmte syntaktisch mit B überein. Dann könnte man mit SANDERS übersetzen: "And she became for me a nurse". Es wäre dann Ptc.f. von עול. Insofern wird man SANDERS zustimmen, denn על im Sinne von "Joch" geht schlecht mit 3.sg.f. von היה zusammen. Aber B und S sehen echter aus. Zudem kann das היתה schliesslich auch verderbt sein (418). 51,18: י Vers. Wieder liegen verschiedene Lesarten vor.

(S) und B lesen: חשבתי להיטיב ולא אהפך כי אמצאנה

Q dagegen hat: זמנתי ואשחק קנאתי בטוב ולא אשוב

G: διενοήθην γὰρ τοῦ ποιῆσαι αὐτὴν καὶ ἐξηλῶσα τὸ ἀγαθὸν οὐ μὴ αἰσχυθῶ

Der Fall ist beinahe hoffnungslos. Immerhin: Wir haben mit Q das richtige Anfangswort, inhaltlich stimmt es überein mit B, S und G. B und S müssen wie folgt übersetzt werden: "Ich zielte darauf ab, einen guten Erwerb zu machen, und ich werde nicht enttäuscht, denn ich finde ihn". Wahrscheinlich muss man das Suffix korrigieren. Stichos b soll schliesslich lauten: "Ich gebe nicht nach, bis ich sie finde", oder: "Ich werde nicht zuschanden, denn ich finde sie". Für letztere Möglichkeit spricht, dass man schon im nächsten Vers wieder ein אהפך vorfindet, dort sicher richtig. Hier dagegen könnte es ein Ersatz für ein ursprüngliches בוש sein oder ähnlich. Andererseits sind in Liedern und Gedichten Wiederholungen beliebt, allerdings variiert unser Autor dabei gerne. Q wird bei SANDERS wiedergegeben mit "I purposed to make sport: I was zealous for pleasure without pause". Das ist eine reichlich tendenziöse Uebersetzung. Man kann zwar den Text so verstehen, das schon. Die Satzform ist in Q wieder einmal wenig sirazidisch. αἰσχυθῶ, הפך und שוב gehen zusammen, auch wenn letzteres vielleicht בוש sein sollte.

51,19ab: ח Vers. b fehlt in G, in a hat G ein anderes Verb, das zu keinem sonstigen Textzeugen passt. B und S lesen zusammen, wir übersetzen ihren Text. Q hat חיה als Anfangsverb und zudem die erste Person. Aber 3.sg.f. ist wahrscheinlicher. In b ist der sachliche Unterschied zwischen Q und B minim. Q liest nur חיה Hi, während B הפך + מן + Suffix schreibt.

51,19cd: ט Vers. Sicher ist, dass B und S wieder genau dasselbe lesen. Wir wählen diesen Text. Für d fehlt G wahrscheinlich ganz, für c wohl ebenfalls. Es wäre indes möglich, dass 20a mit την ψυχην μου κατεσθυνα εις αυτην eigentlich Vers 19cd gemeint hätte, so denkt SANDERS. Q schreibt in c als Verb טרהי. PETERS hatte schon an einen Wortstamm טרה gedacht, das Wort hiesse "verhandeln, in Worten streiten" etc. Der Sinn könnte sein: "Meine Seele rang um sie". Weder die Biblia hebraica noch Ugarit, noch Qumran kennen ein try. SANDERS denkt an trd. Dieses Wort kommt schon Sir 35,9 vor im Sinne von "aufdringlich tun". In ugaritischen Texten (419) steht trd im Sinne von "wegführen", denselben Sinn weist das Arabische auf. LQM 8,9; 8,12; 16,7 kommt trd als qatûl vor: קול טרוד. LOHSE übersetzt das mit "schmetternder Ton". Für d liest Q auch anders. SANDERS hat übersetzt "and on her heights I do not waver".

51,19ef: י Vers. Für e lesen B und S "meine Hand öffnete ihre Tore", bzw. "ihre (sg.) Tür". Bei G steht "meine Hände (pl.) erhob ich zur Höhe". In Q liest man ... פתח. SANDERS ergänzt nach G zu פתחת und übersetzt: "I opened my hand(s)". Zu י fragt er, ob es nicht ein Euphemismus sei. Er sieht überhaupt den ganzen Abschnitt stark erotisch. Für die zweite Vershälfte hat fast jeder Zeuge etwas anderes:

B: ולה אחר ואביט ב(ה)  
 Q: מערמיה אחבונן  
 S: האשהיה למ האשהיה במ  
 G: καὶ τὰ ἀγνοήματα αὐτῆς ἐπενοήσα

Zu B ist zu sagen, dass nicht alle Buchstaben gut leserlich sind. SMEND gibt beim Verb אחר als eine ebenfalls mögliche Lesart und folgt ihr. Aber hdr passt sehr gut im Sinne des arabischen hdr mit der Vokalisation qatala statt qatila: حذر = "rester stupéfait". So bekäme der Vers einen sehr guten Sinn: "Ich öffnete die Tore, blieb staunend stehen und blickte sie an". Wir wählen die Lesart von B in dieser Deutung. KUHN hat vorgeschlagen, אחר in אחרד zu ändern: "zu ihr eile ich (zitternd, ehrfurchtsvoll) hin". Auch für anderes in diesem Vers ändert er den Text. Wir sind damit schon rein methodisch nicht einverstanden. - Zu Q: SANDERS übersetzt: "and (I) perceive her unseen parts". Praktisch denkt er dabei

מַעֲרֻמָּה im Sinne von "ihre Nacktheit" oder "ihre Geschlechtsteile" (420). Wer den Text aber als genuin sirazidisch auffasst, der kann nicht so interpretieren. Zwar ist Ben Sira durchaus nicht prüde, cfr. 26,12, und er sieht die Geschlechtlichkeit als etwas beglückend Wichtiges für ein harmonisches Menschsein. Eine sexuell-erotische Sprechweise wäre an sich in Bezug auf die Weisheit nicht unmöglich. Tatsächlich aber spricht Ben Sira nicht so. B passt an sich schon besser. מַעֲרֻמָּה von S scheint freie Uebersetzung zu sein. Zu G: ἀγνοῖα darf hier natürlich nicht den Sinn von "Sünden der Unwissenheit" haben. Es kann etymologisch stehen für מַעֲרֻמָּה im Sinne von "Geheimnis". In dieser Bedeutung kommt das hebräische Wort ja schon 42,18 vor.

51,20ab: כ Vers. Jetzt soll der כ Vers folgen. Für die zweite Vershälfte besteht Einigkeit von B, S und G; Q fehlt bereits. Wir können infolgedessen von nun an für den hebräischen Text wieder H schreiben, es ist dann automatisch B gemeint. Für a ist die Lage sehr schwierig. SANDERS schreibt dazu: "is lacking in all the witnesses". Das wäre nur unter der Voraussetzung richtig, dass 20a bei G mit תַּחַן פְּשָׁחֶיךָ מִן הַיָּדָאֵלֶיךָ wirklich in den כ Vers gehörte. Aber wahrscheinlich ist es der Anfang des כ Verses. Als Verbform drängt sich von selbst ein Polel von כוֹן auf, dann ist der Versanfang alphabetisch ebenfalls richtig. Q liest für a כָּפִי הַבְּרוּרִי אֵל, wobei mir das Verb rätselhaft ist. Es müsste normalerweise ein Hifil von בִּרַּר sein, einem Verb also, das in vielen semitischen Sprachen vorkommt, aber immer in der Bedeutung von "frei, rein sein" oder "frei, rein machen". In diesem Sinne wäre vor allem zu vergleichen lQH 16,10:

לִהְיוֹן כָּפִי כְּרֻצֹן = "meine Hände zu reinigen nach deinem Willen". Dort passt es gut, aber hier bei Ben Sira?

51,20cd: ל Vers. Die ersten zwei Worte der H Zeile haben schon im כ Vers ihren passenden Platz gefunden. Das ו vor לֵב ist in H wie auch in S zu streichen, dann hat man den Anfang des ל Verses gewonnen. Vielleicht ist der Vers in H ziemlich gut überliefert, schade nur, dass er unvollständig ist. In b fehlt der grössere Teil des Stichos. In a gibt S an Stelle von לֵב ein ל = "mir, für mich". In H muss man nicht unbedingt לֵב in לֵב ändern. Wir haben vom Ugaritischen her gelernt, לֵב als "von ihr" zu verstehen. GORDON gibt dafür mehrere ugaritische und biblische Beispiele (421). Mit SMEND תַּחֲלוּלָה zu ändern empfiehlt sich nicht. Der Sinn wäre dann zwar sehr passend, aber G liest αραχη und S ebenfalls חֲלוּלָה, dann ändert keiner gern. SMEND möchte das Suffix nach תַּחֲלוּלָה nicht streichen. Aber das ist keine schwierige Operation. Das Suffix kann leicht von einem Schreiber angefügt worden sein, zumal es in G und S fehlt. Zudem kann מָן davor ohne Bedenken

im Sinne von "im Anfang, von Anfang an" gelesen werden. Was von d in H fehlt, ist durch G und S weitgehend gesichert, nur setzt G ein Nifal, S ein Qal voraus. Als Verb kommt am ehesten עזב in Frage. Wir folgen S, er scheint eher der Linie des Autors zu entsprechen. SEGAL macht dagegen zwar geltend, dass der Zustand von Ms B, wo man noch einige Zeichen erraten könne, eher für G spräche, er selber zieht jedoch ebenfalls S vor. Denn hier ein passives Verb zu lesen, wirkt etwas eigenartig.

51,21: מ Vers. In diesem מ-Vers muss in a bei H חנור לה gestrichen werden. Der Fehler findet sich auch in S, aber nicht in G. Wie mehrere Autoren vermuten, dürfte der Fehler dadurch entstanden sein, dass man יחמו in יחמו verlas, und schliesslich beide Gedanken ausdrücken wollte. Das לה fehlt in einigen Editionen. Aber BOCCACCIO und SMEND geben es. Ob man auch noch להביט בה von H und S ersetzen soll durch eine Form von חקר nach G? SMEND denkt so. Allein, es ist vorsichtiger, H zu behalten. In b haben H und S ein Suffix zum Verb, bei G fehlt es. Es gehört hin. Denn Ben Sira will die Weisheit erwerben als überaus kostbaren Besitz, die W e i s h e i t, nicht irgend etwas sonst.

51,22: נ Vers. S stellt "Zunge" und "Lippen" um. Er hat den Vers 22 auch mit anderen Akzenten verstanden: "Der Herr gab meiner Zunge Lohn". G hat, wie SMEND sagt, das Wort "Zunge" schon in a gesetzt und muss sich daher in b mit einem Pronomen behelfen. Der Sinn dieses Verses ist nicht ganz eindeutig. Vielleicht soll es heissen: Ich lehrte, und Gott gab mir Erfolg, dafür will ich nun danken. Formal ist der Vers chiasmisch:

"Yahweh	<u>gab</u>	den Lohn meiner <u>Lippen</u> ,
mit der <u>Zunge</u>	<del></del>	<u>gebe</u> ich Lobpreis".

51,23: ס Vers. Hier muss sich der ס-Vers ergeben. Das ist auf zwei Arten möglich. Entweder kann man den hebräischen Text behalten und nur das Substantiv

סכלים in a an den Anfang stellen, oder man kann statt פנה ein סור lesen. Das erstere ist vorsichtiger. Denn es ist nicht sicher, ob man wirklich mit dem סור von S zu Gunsten von סור argumentieren darf, es steht auch gut als Parallele von פנה. Von G her erwartet man eher פנה. In der Bedeutung können sich beide Verben weitgehend decken. Aber der Akzent ist verschieden. סור ist im Grunde doch ein Abbiegen vom Weg, ein Hingehen zu etwas anderem, cfr. Ri 5,18, wo Jahel den Sisera einlädt, in ihr Zelt zu kommen. פנה ist ruhiger, eher ein sich Hinwenden zu Gott von dem Orte aus, wo man schon steht, ein stärkeres, intensiveres Aufmerken. לון ist hier wohl nicht blosses Uebernachten, sondern, wie SEGAL kommentiert, ein Synonym für ישב und שכן. Mit בית מדרש liegt



nicht bloss dieses Wort zum ersten Mal vor, sondern es ist zudem Hapaxlegomenon im hebräischen Bibeltext. Einige Autoren, wie PETERS, denken, dass das Sirachbuch gemeint sei, das Wort würde also im übertragenen Sinne gebraucht. Die Mehrzahl denkt aber an eine wirkliche Schule. Von den ägyptischen Texten her könnte man die Auffassung von PETERS teilen. Trotzdem trifft wahrscheinlich das zweite zu. Auch der Gebrauch von midraš in IQS 8,26 scheint eher in Richtung einer Gemeinschaft von Menschen zu weisen: "Wenn aber sein Wandel vollkommen ist במושב ..... במדרש" (422). S und G haben für ihren Leserkreis das Wort מדרש übersetzt mit "Lehre" und "Zucht". SPICQ schreibt in seinem Kommentar: "Le verbe αὐλιζομαι, camper en plein air, vivre en plein air, d'où séjourner, se fixer, cf. 14,26; 24,7; Job 29,19 semble bien faire allusion aux écoles en plein air" (423). Das kann man sagen, wenn man den griechischen Text auslegt. Aber auf dem Hintergrund von H und S trifft es nicht mehr zu.

51,24: γ Vers. Der Anfang ist gewiss richtig in H. SEGAL möchte in a das zweite אילו streichen. Wirklich schreiben G und S etwas anderes. S hat nur אלו, was ungefähr "nur" heissen kann. G begnügt sich mit εν τούτοις. Lässt man das zweite אילו weg, wird der Vers straffer. Aber er verliert zugleich eine Nuance. So wie er steht, beschreibt er den Mangel sehr gut: Es fehlt dies, und es fehlt jenes, es fehlt überall! Die Uebersetzungen können zusammengefasst haben. - In b lesen H und S נפש sg., G pl., der Unterschied ist minim. Zu תהיה schreibt SEGAL: "Es fehlt in G und scheint eine Hinzufügung zu sein". Letzteres ist nicht so sicher. Jedenfalls steht תהיה nicht so schlecht, denn der Dauerzustand wird mit Ptc. oder, in unserem Fall, Verbaladjektiv und היה besser ausgedrückt, als nur mit Qatal, selbst bei stativen Verben wie צמא. Dieser Meinung scheint auch S zu sein, nur stellt er das Hilfsverb voran. - Unter dem Aspekt des Motivs erscheint die Weisheit hier wieder als jene, welche lebenspendendes Wasser zu trinken gibt. Derselbe Aspekt ist öfters vorhanden, sehr klar in 15,3.

51,25: פ Vers. Nur H beginnt mit פי, S und G fangen mit einem Verb an, das einem פתח entspricht. Es besteht kein Grund, von der Wortordnung des hebräischen Textes abzuweichen. "Von ihr" = בה fehlt in G. Man sollte es aber nicht zu rasch als Glosse abtun. Der Sinn wird reicher und der Vers läuft besser, wenn es steht. Denn Ben Sira will reden von ihr, von der Weisheit, die man ohne Geld erwerben kann (424). Wenn das בה fehlte, wäre der Autor nur noch Herold. Dann imitierte er die Weisheitsgestalt der Proverbien. Doch der Sirazide fühlt sich nicht als Herold, sondern als Meister. "Weisheit" fehlt in G wiederum. Das Wort ist aber notwendig für das Verständnis, da hat SEGAL Recht.

51,26ab: x Vers. Das Anfangs-w in H und S muss fortfallen, dann hat man den mit x beginnenden Vers. Im übrigen verdient H mehr Vertrauen als G und S. G liest an Stelle von מִשָּׁח ein παιδεα, der Sinn ist dann: "und eure Seele nehme Zucht an". S liest מִלְחָמָה, das kann heissen "correction, formation, doctrine, science, culture". Mit G ist es nur vergleichbar in 6,23 unter συμβουλα, in 30,33 und 51,26 unter παιδεα. Es entspräche ziemlich gut dem Bedeutungsumfang von מוֹסֵר. Aber man sollte H behalten. Das Wortpaar "Bürde - Last" passt zudem sehr gut zur verwandten Stelle Mt 11,28-30. Theologisch interessant ist auch der Vergleich mit einigen Stellen aus Sir 6. Bezüglich der Relation zu Mt 11,28-30 schreibt RINALDI (425): "Le somiglianze ci sono, benchè spostate dal diverso significato e dalla maggiore densità insieme con maggiore ricchezza, anche fraseologia (sic!) dei pensieri di Gesù in confronto con quelli dell'Ecclesiastico. Si dovrebbe trattare di reminiscenza, più che allusione (consapevole), e piuttosto in rapporto al componimento "Ecclesiastico 51" noto dal suo uso pio, piuttosto che propriamente dal libro di Ben Sira". Ob nun Jesus oder Matthäus direkt oder indirekt oder überhaupt nicht auf Ben Sira anspielen wollten, ist im Grunde genommen eine zweitrangige Frage. Entscheidend ist die Feststellung: "Le somiglianze ci sono". Wahrscheinlich sind es etwas mehr als nur Ähnlichkeiten. Wenn an beiden Orten die Rede ist vom Suchen, sich Wenden an und vom Finden, von der Bürde oder Last und vom Joch, von der Ruhe schliesslich, wenn sogar stilistische Elemente gleich sind, wie etwa die imperativen Formen hier und dort, dann werfen gewiss beide Texte wechselseitig viel Licht aufeinander.

51,26cd: p Vers. Zweifellos ist dieser p-Vers in H gut erhalten. S stimmt damit überein, nur liest er in c sg.: "Nahe ist sie dem, der sie sucht". G hat die Hälfte verloren. Er bietet nur noch "nahe" aus c und "Feinde" aus d. Formal haben wir wohl einen Chiasmus:

למבקשיה	קרבה היא
ונותן נפשו	מוצא אתה

Es ist nicht zum vorneherein klar, wo die Sinnakzente sind. Soll es heissen: Nahe ist sie nur denen, die sie wirklich suchen, und nur wer sich ganz einsetzt, der kann sie finden? Oder war eher gemeint: Sie ist ganz nahe, man braucht nur die Augen offen zu halten, und wer ein wenig sich müht, der findet sie leicht? Vermutlich trifft das zweite die Sache besser.

51,27: r Vers. Nach dem Zeugnis von G und S und der Analogie von 6,19 muss an Stelle von עֵמֶר ein עֵמֶל stehen. Wie SMEND wohl richtig vermutet, ist הֵייתִי ein späterer Zusatz. Er mag seine Ursache in dem ebenfalls falschen הֵייתִי von 51,13 haben. Hier ist es jedenfalls mit dem folgenden w zusammen zu streichen.

SEGAL möchte קטן durch מעט ersetzen. Doch schon SMEND hat mit Hinweis auf Is 54,7 ( רגע קטן ) eine zeitliche Bedeutung von קטן aufgezeigt. PETERS möchte קטן stehen lassen, es aber im Sinne von "Knabe" verstehen. Doch die Antithese "wenig Mühe" und "viel Ruhe" von G darf nicht leichtfertig preisgegeben werden. Auf רגל, des S darf man sich niemals berufen, denn רגל, kann auch hier adverbialen Charakter haben. In b überliefert wahrscheinlich G allein den Stichos vollständig. S schreibt nur das Verb "finden" und setzt רב = "viel" dazu. Dahinter mag ein Wort des Stammes רב stecken, vielleicht jenes רבים, das in H an falschem Platze vor Vers 28 steht und zudem geändert worden ist. Ursprünglich mag es הרבה oder ähnlich gelautet haben. Es gehört als Adjektiv oder Adverb zum theologisch wichtigen αναπαυσις von G. In H ist dafür נחה oder מנוחה zu lesen.

51,28: ש Vers. KUHN hat diesen Vers ganz geändert. Er übersetzt: "Nehmt teil an meinem Zinsgeschäft, so werdet ihr (viel) Silber und Gold erwerben". Als ursprünglichen hebräischen Text für die erste Vershälfte vermutet er: שטפו חלק ברביתי. Das wäre nach dem Griechischen gedacht: Für μετεχειν ist שטף anzunehmen nach ihm und für παλδεια לקח. εν πολλω αρθμω ginge auf מרבית oder רבית zurück, das in der Bedeutung von רב (grosse Zahl) aufgefasst wurde, im hebräischen aber das Zinsgeschäft eines Bankiers bezeichne. Der Dienst der Weisheit wäre also das beste Bankgeschäft, so KUHN. Die Lösung dürfte aber in traditioneller Richtung liegen. Wir weisen zunächst mal das erste Wort von H dem vorangehenden Vers zu. Dann ist der gesuchte Anfang mit ש gegeben. Bei נערות kann man nach dem Zeugnis von S das Schlussyod streichen. Ferner ist nicht ganz sicher, was eigentlich dem רגל, von S zugrunde liegt. Es steht vor allem parallel zu ολιγος, ferner zu μικρον, νηπιος und αναξις. Vom Syrischen her wäre gegen ein Ersetzen von נערות durch מספר, wie SMEND und PETERS es wünschen, nichts einzuwenden, man käme G entgegen und der Sinn würde das vertragen: Wenig Mühe, reiche Ernte, das ist ein sirazidischer Gedanke, cfr. z.B.

6,19cd: "Denn in ihrem Dienste musst du dich nur wenig mühen, und morgen wirst du ihre Frucht geniessen". Aber die Änderung ist nicht nötig. Am Schluss von b ist G mit בה als Vorlage besser als H und S mit בי. So erhält man den Text: "Höret auf meine Lehre in der Jugendzeit, und Silber und Gold erwerbt ihr durch sie". Bei der Uebersetzung von ויכסף ויהב תקנו בה sollte möglichst die Qualität, nicht die Quantität von Silber und Gold herausgehört werden. Der Vers hat nichts mit einem Bankgeschäft zu tun. Ben Sira spricht zwar auch von כסף und זהב im Sinne von "Geld", cfr. 7,18; 29,10; 47,18; 8,2; 34,5-6; 30,15; 51,25. Aber im



verteidigt. Er schreibt: "Die gedankliche Uebereinstimmung mit 11,22 (und die verwaltene Antwort auf das Problem des 'Verzuges' der Verheissung = 36,15) ist hier offensichtlich. Es besteht deshalb auch kein Grund, von H abzuweichen und mit G und S zu lesen: "Tut eure Werke vor der Zeit, unverzüglich", als wenn die Stunde Gottes kurz bevorstünde. Das scheint eher eine gekünstelte Korrektur zu sein". (427). Man muss an dieser Aussage allerdings korrigieren, dass es doch einen Grund gibt, mit G und S zu lesen: Es ist die Uebereinstimmung von H, G und S in 30,24. Dort stehen parallel עת בלא עת - בלא קברא - ποσ καιρου. Nur ist dieser Grund allein zu schwach. KUHN möchte "in der Morgenfrühe" lesen für ποσ καιρου. Doch weist keine Spur bei LIDDELL/SCOTT (428) in dieser Richtung, selbst die syrischen Lexika bestätigen da nichts. In Vers 30b kann das לבם vom Autor beabsichtigt gewesen sein, im Sinne eines starken Akzentes auf die Hörer hin, vielleicht ist es aber Glosse. Eine kleine Differenz liegt ferner im Verb von H, G und S in 30b. G liest nur δωσει, man muss das Subjekt selber ergänzen. S hat Ετρελ von עמר und damit ein Passivum theologicum, H ein Pronomen mit Ptc.: הוא ינותן. Die Form von S wirkt bei Ben Sira etwas fremd, G ist zu vage, am besten behält man H bei. - Für cd weichen H und S nur im Gottesnamen ab. S liest אלה, nicht אלהי, während H ohne Bedenken יי schreibt. In G fehlen beide Stichen. Das mochte für viele der Grund gewesen sein, 30cd irgendwie abzuschieben. Ist das begründet? Warum soll Ben Sira nicht auch ein Lob Gottes anfügen dürfen, wie die Verfasser der Psalmen es konnten? Am Schluss der alphabetischen Psalmen 25 und 34 findet man ja auch kürzere Zusätze in diesem Sinne, hier in Form von Bitte oder Aussage. Ist in diesem Zusammenhang ein Segensspruch so unpassend? - Thematisch interessant könnte einmal das Problem von der Zeit Gottes und dem Kairos überhaupt werden, im Zusammenhang von καιρος - χρόνος - ώρα - ορισμός - ημερα.

### III. THEMATISCHES

#### 1. Wer ist der "Lehrer"?

Vorbemerkung: In 51,17b ist eventuell "Lehrer" sg. statt pl. zu lesen. - Wer ist mit מלמד gemeint? Die meisten sehen darin Gott. HAMP schreibt dagegen: "Gemeint ist trotz des Maskulinums die Weisheit". Die erste Ansicht hat mehr für sich. Denn Ben Sira redet oft vom Lobpreis Gottes und damit vom Dank an Gott, vor allem in Kapitel 51. Vom Lobpreis und Dank an die Weisheit spricht er kaum. Bei aller Personifizierung der Weisheit und bei allem Gleichsetzen derselben mit dem

Gesetz gilt hier immer 1,1: Alle Weisheit kommt von Yahweh, und ihm gilt darum der Dank. Nicht umsonst intendiert das einzige Ištāfal von חוה in 50,17 auch Gott. Ebenfalls bleibt 51,22 zu erwähnen; dort geht der Lobpreis eindeutig auf Yahweh.

## 2. Die (schriftliche) Dichtung

Ben Sira legt grossen Wert auf das Geschriebene. An erster Stelle steht natürlich die Torah, vorzüglich die heilige Schrift. Ueber sie denkt er nach, auf sie beruft er sich. So z.B.: "Von dir, Elias, steht geschrieben, du stehest bereit ... das Herz der Väter den Söhnen zuzuwenden" 48,10. Die Schrift dient auch dem זכר vor Gott und den Menschen: "Edelsteine mit Inschrift versehen, ... zur Erinnerung mit eingegrabener Schrift nach der Zahl der Stämme Israels" 45,11. Selbst für die profane Verwaltung möchte er eine Art schriftlichen Rechenschaftsberichtes, eine Art Buchhaltung empfehlen: "Ausgabe und Einnahme, alles sei schriftlich" 42,7. Er sieht die berühmten Ahnen mindestens teilweise als Männer der Feder: "Dichter von Psalmen, der Regel gemäss, Verfasser von Lehrsprüchen in Büchern" 44,5. Diesen schliesst sich unser Autor selber an: "(Darum) war ich von Anfang an meiner Sache gewiss, ich erwog es und legte es schriftlich nieder: Die Werke Gottes sind alle gut" 39,32-33. Auf dasselbe Thema wird in 50,27 angespielt.

## 3. Wollte Ben Sira mit dem Akrostichon von 51,13-30 die Proverbien nachahmen?

FUSS schreibt: "(Das) ist ganz unwahrscheinlich. Allein schon die Tatsache, dass er diesem 'Psalm' noch ein beinahe eschatologisch gerichtetes Mahnwort (51,30) folgen lässt, widerrät einer solchen Parallelisierung dringend. Auch der Inhalt von Sir 51,13ss ist ein ganz anderer als derjenige von Prov 31,10ss. Schliesslich sollte man auch darauf achten, dass das vermeintliche Vorbild der Proverbien beim Abschluss der Erstfassung unseres Buches nicht die geringste Beachtung fand" (429).

Diese Ausführungen von FUSS kann man nur unterstreichen. Von Imitation im eigentlichen Sinn kann da keine Rede sein.

## Ergebnisse der Arbeit und Schlusswort

Die Ergebnisse dieser Studie sind einerseits textkritisch/formaler und anderseits thematisch/theologischer Natur, wobei die Grenzen fließend sind.

- a) Unter mehr textlich/formalem Aspekt sind u.a. zu nennen:
1. Der Primat der hebr. Mss bleibt. Ein pauschales Werturteil über Mss A,B,C, D,E und Mas ist nicht möglich, doch sind sie alle echte Ben Sira Texte. Für 11QPs<sup>a</sup> (Sir 51,13-20) bestehen diesbezüglich einige Bedenken.
  2. Die griech. Uebersetzung ist wertvoller als der syr. Text, im ganzen gesehen, jedoch nicht in zahlreichen Einzelfällen.
  3. Dem syr. Text ist durchwegs wieder viel grösseres Gewicht zu geben. Seit SMEND ist er vernachlässigt worden.
  4. Der Vetuslatinatext bietet sehr wenig Hilfe.
  5. Die vor allem von W.FUSS vertretene literarkrit. Methode ist nicht abzulehnen, bringt aber im Augenblick wenig ein. Besser geht man von Strukturen aus, nach dem Modell von HASPECKER. Indem man noch stärker nach altorientalischen Pattern sucht, könnte der Gefahr eines formellen Rigorismus entgegengewirkt werden.
  6. Die in Kap. 38/39 sehr akute Frage nach einer literarischen und thematischen Abhängigkeit von Aegypten kann nur auf Grund von genauen Vergleichen mit den hieroglyphischen Texten selbst einigermaßen beantwortet werden. Die Antwort ist negativ, korrigiert aber alle diesbezüglich bisher gemachten Aussagen.
- b) Unter den mehr thematisch/theologischen Bereich der Synthese fallen u.a.
1. Sirachs Sonderstellung in manchen Einzelthemen.
  2. Neben eher sporadisch auftretenden theol. Aspekten gibt es theol. Linien, die sich durchs ganze Buch hindurchziehen, das wird in unserem Fall deutlich bei "Gott der Schöpfer".
  3. Die thematische Eingliederung der Weisheitsperikopen ins Ganze ist viel stärker als man es erwarten würde, überhaupt ist Sirachs redaktorale Hand auch in allenfalls übernommenen Texten sehr stark am Werk gewesen.

Nach HASPECKER wäre für das Sirachbuch ein kritisch gesicherter Text im allgemeinen ausreichend vorhanden. Die zahllosen Unsicherheiten im einzelnen würden für den doktrinen Gehalt des Buches selten ins Gewicht fallen (430). Das stimmt nicht ganz. In der vorliegenden Studie war es notwendig, sich Schritt für Schritt textkritisch abzusichern, und oft kam dem grössere doktrinaire Bedeutung zu.

Tatsächlich muss man bei jedem Vers, ja bei jedem Wort in ständigem Kontakt bleiben mit allen ähnlichen Stellen des Buches im hebräischen, griechischen und syrischen Text. Das ist beim Fehlen von Konkordanzen sehr schwierig durchzuhalten. Die fast 50 stets etwas verschiedenen Schemata im thematischen Teil bewiesen, dass auch dort die vergleichende Methode nach Möglichkeit Verwendung fand. Die thematische Vielfalt und Andersartigkeit des Sirachbuches gegenüber Prov, Job und Qo kommt oft und hinreichend zum Ausdruck. Dass dabei die einheitliche Linienführung etwas zu kurz kam, das war nicht ganz zu vermeiden. Ich hoffe aber doch, durch die textkritischen und thematischen Analysen einen kleinen Beitrag zur Erforschung des Sirachbuches geleistet zu haben.

# ANMERKUNGEN.

Bei Publikationen werden hier nur Kurztitel notiert. Die vollen Angaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

- 1) HAAG, H., Bibellexikon, Spalte 1877 (Van IMSCHOOT).
- 2) ALONSO, L., Proverbios y Ecclesiastico, 1968.
- 3) HASPECKER, J., Gottesfurcht bei Jesus Sirach.
- 4) RANKIN, O.S., The figure of Wisdom, in: Israel's Wisdom Literature, Edinburgh 1936.
- 5) SCHMID, H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit, Berlin 1966.
- 6) Von RAD, G., Die Weisheit des Jesus Sirach, Ev Th 29(1969) 113-133. Derselbe Artikel ist nun auch im Buch desselben Autors zugänglich: Von Rad, G., Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.
- 7) Wir greifen nur einige Beispiele heraus (Die Seitenzahlen beziehen sich auf Ev Th 29): S.114: 1,3: "Weisheit" muss fehlen; 1,6: "ihre Klugheit" ist nicht gut; 1,8: "weise" muss fehlen. S.123: 39,17: Der syr.Text wäre besser. S.132: 38,34cd-39,11: Der ganze Abschnitt ist textkritisch nicht überdacht.
- 8) So hat z.B. Von RAD in 1,10 im Anschluss an HASPECKER, der seinerseits nur einer Ueberlegung SMEND's folgte, ganz richtig "fürchten" und nicht "lieben" geschrieben. Noch besser hätte er die ganze Uebersetzung von SMEND genommen.
- 9) REDPATH, A., Concordance to portions of Ecclesiasticus with hebrew equivalents, in: Concordance..., Bd.3, S.163-196. Für die Begründung der so negativen Einstufung cfr. das Vorwort von SMEND zu seinem Index.
- 10) Cfr. Literaturverzeichnis.
- 11) Kritische Konkordanzen für H und S wären eigene Arbeiten. Für unsere Studie war es verantwortbar, erst den Index von SMEND zu ergänzen, und dann daraus hebr. und syr. Hilfslisten anzufertigen.
- 12) Cfr. Literaturverzeichnis unter BRUNNER, H., Die Lehre des Cheti.
- 13) SEGAL, M.S., ספר בן-סירא השלם, Einleitung S.1-11: בן סירא וזמנו.
- 14) SPICQ, C., Ecclésiastique, BPC, Paris. Dabei ist selbstverständlich nicht gemeint, SPICQ denke nicht biblisch, sondern nur, er bewege sich theologisch eher im Raum der Septuaginta und des NT, als im Raum der semitischen Texte.
- 15) BOX/OESTERLEY, The Book of Sirach. Die Hinweise werden dann überaus wertvoll, sobald man fragt, wie sich Sirachs Denk- und Lehrweise in der Zeit und in den Texten nach ihm spiegle. Das ist aber nicht unser Anliegen.
- \*15) Hier und immer im deutschen Text deuten Unterstreichungen auf chiasmatische Strukturen hin.
- 16) Diese und andere Titel finden sich in der Einleitung zur kritischen Vulgataausgabe des Sirachbuches: BIBLIA SACRA..., Vol.12, Rom 1964. Da jedoch HIERONYMUS für die Vulgata beim Sirachbuch einfach den Vetuslatinatext übernommen hat, sprechen wir hier nie von einer Vulgata, sondern stets von der Vetuslatina (Vl).
- 17) HASPECKER, Gottesfurcht, S.93-105 und öfters.
- 18) ALONSO, L., Ecclesiastico. Wir werden künftig keine Seitenzahlen angeben, wenn ein Kommentar oder eine Studie zitiert wird, die den ganzen Sirachtext fortlaufend behandelt. Das andere würde die Sache nur kompliziert machen und dem Leser wenig nützen.
- 19) Cfr. den krit. Apparat bei ZIEGLER, Sapientia Jesu Filii Sirach, S.131.
- 20) BROCKELMANN, Arabische Grammatik, § 120 (?).
- 21) GORDON, Ugaritic Textbook, § 10,1.
- 22) KUHN, G., Beiträge zur Erklärung des Buches Jesus Sira, ZAW 47 (1929) und ZAW 48 (1930).
- 23) Für die Erklärung cfr. zu 6,29 und überhaupt GORDON, Ugarit.Textbook, §13,116.



- 24) PETERS und andere nennen Sir 1 geradezu einen Midrasch zu Job 28.
- 25) Für den LAGARDE-Text wird hier die Ausgabe von VATTIONI benützt. Im allgemeinen (ausser wenn der Index von SMEND im Spiele ist) stammen die syr. Texte aus der Mossul-Ausgabe. Die Divergenzen zum Codex Ambrosianus fallen für unsere Texte kaum ins Gewicht.
- 26) KUHN, ZAW 47/48
- 27) BROCKELMANN, Syrische Grammatik, § 217.
- 28) HASPECKER, Gottesfurcht, S.69.
- 29) HASPECKER, Gottesfurcht, S.314-326.
- 30) Bei Job sind diese Fragen übrigens interessant verteilt.
- 31) HASPECKER, Gottesfurcht, S.107.
- 32) FANG CHE-YONG, VD 41 (1963) und VD 42 (1964).
- 33) Das einfache ܕܝܢܐ kommt als Gottesbezeichnung auch vor in Ms A (10,7) und Bm (32,22).
- 34) Z.B. 42,16 im Kontext und 44,13.
- 35) HASPECKER, Gottesfurcht, S.80, Anmerkung 86.
- 36) Wofern nicht ܐܠܗܝ ܥܘܠܐ zu lesen ist. Dann wäre Is 40,28 parallel.
- 37) So mit SMEND. Andere lesen: "Der selber von Ewigkeit ist".
- 38) FUSS, Tradition und Komposition, S.293-297.
- 39) FUSS, Tradition und Komposition, S.294.
- 40) Cfr. DUESBERG/FRANSEN, Les Scribes inspirés, S.30 und die Literatur dort.
- 41) OESTERLEY, An Introduction, S.50f.
- 42) Dazu passt auch ein jüngerer Abschnitt aus dem Talmud: Der Sohn eines Rabbi stiess sich an der "profanen" Dozierweise seines Lehrers. Aber der Vater wies den Jungen zurecht mit den Worten: "Er befasst sich mit dem Leben der Geschöpfe, und du sagst: mit weltlichen Dingen. Auf alle Fälle - gehe zu ihm!" (Schabbat 82a, zitiert nach MAYER, der babylonische Talmud).
- 43) Oder soll Sir 1,1 lauten: "Alle Weisheit ist bei Yahweh, ja bei ihm ist sie von Ewigkeit her". Grammatikalisch wäre das möglich. Aber der Vers wäre dann nicht mehr so typisch sirazidisch.
- 44) Von ܐܝܢ 'to be anxious about, take care of, provide' (COSTAZ).
- 45) Zitiert im aramäischen Wortlaut bei SEGAL.
- 46) Lc 2,14.
- 47) 10,32 - 11,1.20.27 - 12,2.22 - 14,9.35 - 15,8 - 16,15 - 18,22 - 19,12.
- 48) ThWNT, II, 174f.
- 49) HASPECKER, Gottesfurcht, S.315-316.
- 50) Cfr. den Artikel von SCHRENK, ThWNT, II, 174f.
- 51) FANG CHE-YONG, De discrepantiis, S.76.
- 52) Cfr. SMEND, Kommentar, S.CXVIII, ferner KEARNS, The Expanded Text, S.34, und HASPECKER, Gottesfurcht, S.52-53.
- 53) Im Kommentar S.26 unten.
- 54) In der Garofalo-Bibel.
- 55) Zwar setzt diese Arbeit einen Leser voraus, der G, S und H vor sich hat. Die Struktur von 4,17-19 ist jedoch in keiner Textausgabe klar ersichtlich.
- 56) GINZBERG, Randglossen, zitiert bei PETERS.
- 57) FANG CHE-YONG, Usus nominis divini in Sirach, VD 42 (1964) 156. Seite 154 scheint er allerdings anderer Auffassung zu sein.
- 57a) MOWINCKEL, Metrik, S.144.
- 58) Ein sicheres Beispiel dieser Art ist 51,26c.
- 59) Ob G erst nur eines von beiden las, das bleibe dahingestellt.
- 60) Cfr. Joh 15,15: "Ich nenne euch nun nicht mehr Knechte, sondern Freunde... weil ich euch...alles...offenbart habe".
- 61) Di LELLA, The Hebrew Text, S.107.

- 62) Diese scheinbare Ausnahme lässt sich erklären: S brauchte šlm für mkr von H und musste dann für sgr etwas anderes suchen.
- 62a) Man könnte das Problem auch anders angehen (cfr. RÜGER), das Resultat wäre ähnlich.
- 63) Biblica 46 (1965) S.79 und 233.
- 64) Dreimal in den Proverbien, einmal in den Psalmen.
- 66) CBQ 30 (1968) 513 und 520-521. (N.B.: Anm. 65 ist eliminiert)
- 67) Aus diesem Grunde kann der Enkel des Siraziden nicht zugleich Autor des Weisheitsbuches sein. Der Autor der Weisheit Salomons arbeitete nämlich meisterhaft mit Strukturen, cfr. WRIGHT, The Structure of the Book of Wisdom, Biblica 48 (1967) 165-184.
- 68) בְּעוֹר fehlt in Qumran ganz. Bei Ben Sira dürfte es 15-20 Mal gestanden haben.
- 69) HASPECKER, Gottesfurcht, S.281-312.
- 70) Cfr. 44,15.
- 71) In 39,21 ist wohl בְּרָא zu lesen.
- 72) Gemeint sind hier Prov, Job, Qo und Sir.
- 73) 25,27 ist nach G zu verbessern.
- 74) Cfr. 30,31: "Lass keinen Flecken auf deinen כְּבוֹד kommen".
- 75) 50,20 sagt noch: "Der Segen Yahwehs war auf seinen Lippen".
- 76) Ohne die Rahmenerzählung.
- 77) Vielleicht hat aber mšrt bei Josue für Ben Sira unterschwellig auch noch kultische Bedeutung.
- 78) SEGAL hat die betreffende Stelle mit Recht nicht nach G zurückübersetzt.
- 79) VD 42 (1964) 153-186.
- 80) VD 42 (1964) 160.
- 81) = Indem du sie über dich herrschen lässt. Vielleicht bedeutet drk hier "Macht". Cfr. drkt bei GORDON, Ugaritic Textbook, § 19,702.
- 82) Cfr. Anmerkung 81.
- 83) Cfr. ALONSO, Ecclesiastico, zur Stelle Sir 4,17ff.
- 84) Cfr. Ri 2,11-23: Sich Abwenden des Menschen und Abkehr Gottes.
- 85) BIBLIA SACRA, Vol.12, Einleitung.
- 86) Daher soll in 6,22 mwsr auch nicht in hkmh geändert werden (gegen SMEND).
- 87) Cfr. GORDON, Ugaritic Textbook, §10,1 und andere Grammatiken der semitischen Sprachen und des Aegyptischen.
- 88) HATCH/REDPATH geben bei 47 genauen Referenzen für υπομενειν 27 qwh, davon 22 Pielformen.
- 89) COSTAZ, Dictionnaire syriaque-français, ܩܘܗ.
- 90) KOEBERT, Vocabularium syriacum, ܩܘܗ.
- 91) Von den 40 qwh Pielformen der hebr. Bibel gibt die Peschitta 33 mit ܩܘܗ wieder, eine (Mich 5,6) mit ܩܘܗ, und 6 (Is 33,2; Ps 24,14 bis; 37,34; 39,8; 40,2) mit ܩܘܗ. Die LXX ist weniger konstant. Immerhin hat auch sie 22 υπομενειν und nur 3 επιζειν.
- 92) So hat die Peschitta von den 22 vergleichbaren Fällen der Genesis (49,15 ist nicht vergleichbar) 21 ܩܘܗ und nur einmal (in 25,23) ܩܘܗ.
- 93) 7,20; 10,25.27; 13,4; 25,8.
- 94) 6,19; 11,11; 34,3.4; 51,27.
- 95) BELOT, Dictionnaire, ܩܘܗ.
- 96) HIERONYMUS, zu Zach 12,3.
- 97) Analog zu Bühnenstücken, wo der Schauspieler gleichsam hinausschaut und für die Zuschauer Geräusche und Lichtreflexe deutet.

- 98) JOUON, Grammaire, § 94h.  
99) Die Notiz bei HAMP, Syr lese "Stricke" scheint ein Versehen zu sein.  
100) Cfr. die semit. Grammatiken. Cfr. besonders bei BROCKELMANN, Arabische Grammatik, Lesestücke S.55\* (in der 16.Auflage) folgendes Beispiel: "Gegangen waren (3.m.sg.) die Männer auf die Felder, gegangen waren (3.m.sg.) die Frauen in die Moschee...um zu beten (3.f.pl.), daheimgeblieben waren (3.m.sg.) die Mägde..., die Mägde hörten (3.m.sg.)...und sie meinten (3.f.pl.)...". Eine Kongruenz ist hier nur beim dritten und sechsten Fall gegeben!  
101) Referenzen bei ZORELL, Lexicon hebraicum, מָכַח .  
102) Cfr. 24,11.  
103) BELOT, Dictionnaire, כָּסָה .  
104) GORDON, Ugaritic Textbook, § 19,1855.  
105) DAHOOD, The Divine Name עֵלִי in the Psalms, TS 14 (1953) 452-457, ferner GORDON, Ugaritic Textbook, § 19,1855.  
106) BAILLET, Discoveries, S.75, Nr.18.  
107) MOWINCKEL, Metrik, S.107.  
108) Cfr. Di LELLA, The Hebrew Text, S.97.  
109) JANSSEN, Psalmendichtung, S.103: "Die Weisen hatten ihre Schulen - in Jerusalem eine Tempelschule, ausserhalb Jerusalems andere Lehrhäuser".  
HERMISSEON Studien zur...Spruchweisheit, S.130: "Für die Spätzeit ist eine Verbindung von Tempelschule und Weisheitsliteratur ganz annehmbar".  
110) HASPECKER, Gottesfurcht, S.63.  
111) HASPECKER, Gottesfurcht, S.61f.  
112) Als Terminus ad quem wird für Mas 73 nach Chr. angegeben.  
113) KOEHLER, ZAW 32 (1912) 240. Cfr. Is 29,18; Apc 1,1-4; AUGUSTINUS, Conf. 6,3.  
114) SEGAL, Einleitung zum Kommentar, S.17.  
115) GORDON, Ugaritic Textbook, § 13,116.  
116) Cfr. zu 24,5.  
117) Zu 6,5: Dieser Vers erhält vielleicht vom Ballast-Variant Prinzip her auch textlich etwas mehr Licht.  
118) MOWINCKEL, Die Metrik bei Jesus Sirach, ST 9 (1955) 137-165.  
119) ALONSO, Poética Hebrea, ritmo, S.119-193. Auch: ALONSO, Das Alte Testament als liter. Kunstwerk, S.77-190. Summarisch auch: SDB VIII 47-90.  
120) Di LELLA, The Hebrew Text, S.97.  
121) So die Mossulausgabe. LAGARDE liest in 6,37 den Plural.  
122) G und S sind an dieser Stelle nicht vergleichbar.  
123) HASPECKER, Gottesfurcht, S.168-172.  
123a) In ThWNT, III, 168-172.  
124) Das spürt man z.B. beim Artikel "Begierde" im Bibelllexikon von H.HAAG.  
125) GALOPIN/GILLET, Artikel "désir" in VThB.  
126) Lc 22,14.  
127) Cfr. KUHN, K.G., Konkordanz zu den Qumrantexten, אָנוּשׁ .  
128) ZORELL, Lexicon hebraicum, שָׁעָה .  
129) Die lectio marginalis הָגָה in 43,18 geht auf הָגָה II (= גָּהָה + Metathese).  
130) Cfr. ZORELL, Lexicon hebr. 93a; JOUON, Grammaire, § 133c; GARDINER, Egyptian Grammar, § 38; m of predication.  
132) ZORELL, Lexicon hebraicum.  
133) Referenzen bei GORDON, Ugaritic Textbook, § 19,702.  
134) So COSTAZ und fast noch besser KOEBERT.  
135) BELOT, Dictionnaire.  
136) HASPECKER, Gottesfurcht, zu 15,1, besonders S.140-141.

- 137) Cfr. Anmerkung 100.  
138) Ueber die Bedeutung von חלה in 15,9-10 ist damit nichts vorentschieden.  
139) SMEND verweist dabei auf 45,17.  
140) HASPECKER, Gottesfurcht, S.55.  
141) So Pyramidenspruch 219, aus der 2.Hälfte der 3.Dynastie (ca. 2750 vor Chr.).  
142) SPIEGEL, J., in: Handbuch der Orientalistik, Bd.I, S.159.  
143) Cfr. BIBLIA SACRA..., Vol.12, Einleitung.  
144) Cfr. Anmerkungen 141 und 142.  
145) Der Text ist aus LANGE,H.O., Weisheitsbuch des Amenemope in eigener Transkription wiedergegeben. Die Uebersetzung lehnt sich stark an jene von LANGE an.  
146) drk in 14,21-22; 15,1.7.  
147) HASPECKER, Gottesfurcht, S.108-111.  
148) De VAULX, J., Artikel "demeurer" in VThB.  
149) ZAW 72 (1960) 33-63.  
150) Die bei Von RAD, G., Weisheit in Israel, S.314, Anm. 8 (= EvTh 29(1969)116, Anm.8) angegebenen Belege sind unvollständig.  
151) Ein gutes Beispiel dafür, dass weder H noch S noch G ein Monopol zukommt!  
152) Die Anmerkungen "sg." oder "pl." am Rande von S, G und H im Schema beziehen sich auf das Thema "Gebot oder Gebote" von S.69-71.  
153) Andererseits sind z.B. bei 35,24 G und S im Recht gegen H.  
154) Cfr. die diesbezüglichen Anmerkungen S.69-71.  
155) ZAW 72 (1960) 33-63.  
156) Zitiert nach HAMP, Echterbibel, Anmerkung zu Sir 1,4.  
157) ALONSO, Ecclesiastico, zu 17,11ff.  
158) Cfr. Anmerkung 38.  
159) ZAW 72 (1960) 33-63.  
160) l.c.  
161) Dort fehlt S in 43,20.  
162) Diese zweite Stelle ist allerdings redaktionell, stammt also zwar aus der Ezechielschule, aber nicht von Ezechiel selbst.  
163) LOHSE, die Texte aus Qumran. (Nur der hebr. Text wurde benützt).  
164) BJERKE, S., The ritual of "Opening the Mouth", Numen 12 (1965) 215.  
165) BONNET, H., Reallexikon, 487. Cfr. auch ANEP, Nr. 640.  
166) Cfr. S.152.  
167) 40,19 besteht nur aus einem Distichon, cfr. S.16.  
168) Lies hier nach Ms D für b: "aber es gibt den Ratgeber, der wirklich gute Wegweisung (drk) geben kann".  
169) GARDINER, Egyptian Grammar, Excursus B, S.172.  
170) In Psalm 136 waren dagegen noch beide Aspekte vereint gewesen.  
171) Im Index von SMEND steht in diesen Fällen bei S u n d bei H ein "om".  
172) HASPECKER nimmt in dieser Frage keine ganz klare Stellung ein.  
173) Es verwundert ein wenig, dass ערמה fehlt. Es stand aber wohl in 19,23.25; 21,12; 31,11.  
174) Vgl. Anmerkung 259.  
175) Cfr. Anmerkung 173.  
176) Cfr. 2Kor 11,19; Prov 3,7; 26,5,12.16; 28,11.  
177) SMEND bezweifelt, dass עברתה die ursprüngliche Parallele zu σοφος bilde.  
178) Nur Pael.  
179) Cfr. SMEND, Index.  
180) 3,23; 17,8; 18,4; 36,15; 39,28; 45,3; 46,20; 49,8.

- 181) 5,15; 6,19; 20,12.15; 25,8; 29,23; 30,12; 34,29; 48,15; 49,14; 51,27.28.
- 182) Oder: "El necio malgasta su cortesia" (ALONSO).
- 183) Cfr. die Mossulausgabe.
- 184) Cfr. die Ausgabe von LAGARDE.
- 185) ZIEGLER, J., Ursprüngliche Lesarten im griechischen Sirach, Studi e testi 231, Vol.1, S.472, Nr.12.
- 186) FAULKNER, R.O., A concise Dictionary of middle Egyptian: grw und gr.
- 187) GORDON, Ugaritic Textbook, § 10,1.
- 188) Thematisch wären hier "verbergen" und "offenbaren" interessant, cfr.4,17f.
- 189) HASPECKER, Gottesfurcht, S.161.
- 190) HASPECKER, Gottesfurcht, S.161.
- 191) Cfr. das zu 6,26 Gesagte (S.60).
- 192) So LIDDELL/SCOTT, Greek-English Lexicon.
- 193) Nach BAUER, W., Wörterbuch zum NT.
- 194) ZAW 48 (1930) 103.
- 195) Selbst διαβολος findet man nicht bei G.
- 196) Auch לִי־יֵלֵךְ hilft nicht weiter. Der Index gibt es nur auf S.12 für 11,32. Dort wird es vom Menschen ausgesagt. In Qumran ist das Wort dagegen recht häufig.
- 197) Ungenau gesprochen. Direkt handelt ja in 1,16 die Gottesfurcht.
- 198) Dabei entsprechen sich chiastisch Feuer und Tod, Wasser und Leben.
- 199) So mit vielen hebr. Manuskripten.
- 200) Vl scheint Sir 25 auch noch als Rede der Weisheit zu verstehen.
- 201) FRITZSCHE, Kurzgefasstes Handbuch, zur Stelle.
- 202) FRITZSCHE spricht von 72 "Gliedern" (=Stichen), so auch im Folgenden. Seit SMEND hat sich eher die Zählweise in Distichen durchgesetzt.
- 203) Zur Problematik um den Ausdruck "Buch des Bundes" cfr. S.126-127.
- 204) Ob es formal gesehen das Verhältnis zur Weisheit ist oder zur Torah, das soll hier nicht entschieden werden.
- 205) ZENNER, J.K., ZKT 21 (1897) 551-558.
- 206) ZENNER macht noch darauf aufmerksam, dass die erste Gegenstrofe am selben Ort beginne, wie die erste Strophe, dann aber gleich mit dem Schluss weiterfahre. Für eine andere Interpretation dieses Phänomens cfr. S.152.
- 207) PETERS hätte also auch im kathol. Raum ein gutes Vorbild gehabt...
- 208) Man dürfte wohl sogar schreiben: Zwischen Sir 24 und 42-51.
- 209) Gemeint ist Sir 24.
- 210) BAUMGARTNER, W., die literar. Gattungen, ZAW 34 (1914) 172-173.
- 211) Die literar. Gattungen, ZAW 34 (1914) 172-173.
- 212) Oxford 1913      213) Berlin 1900      214) London 1888      215) Jerusalem 1958<sup>2</sup>
- 216) Das muss ein Schreibversehen sein. Vom Gesetz ist formal in Vers 22 noch nicht die Rede. "Weisheitssucher" wäre ein passenderer Ausdruck.
- 217) Cfr. aber S.140-141, was "erben" betrifft.
- 218) HASPECKER, Gottesfurcht, S.168.
- 219) HASPECKER, Gottesfurcht, S.167, Anmerkung 98.
- 220) SEGAL, Einleitung zum Kommentar, S.16. Cfr. auch S.213 dieses Buches.
- 221) Ein Beispiel war מצוה/ חורה, cfr. S.85. Ein anderes Beispiel wäre etwa die Verbindung von Weisheit - Gesetz - Gottesfurcht - Sünde. Diese bei Ben Sira beliebte Verbindung ist klarer in Job 28 als in Prov 1 oder 9.
- 222) Auf die Bedeutung der einzelnen Abschnitte für die Gesamtstruktur des Buches als Ganzem kann in dieser Studie nicht eingegangen werden.
- 223) Für λαος gibt er: "populus coelestis, angeli" (so zitiert bei FRITZSCHE).
- 224) WAHL, Clavis, schreibt zu εκκλησια υψιστου: "concio convenire solita

- coram altissimo, ita de divino numinis concilio vel de ministrorum divi-  
norum caterva".
- 225) gegen GROTIUS.
- 226) So LINDE (nach FRITZSCHE).
- 227) JANSEN, spätjüd. Psalmendichtung, S.106.
- 228) L steht für die Vetuslatina.
- 229) Das ist die Auffassung von PETERS.
- 230) Ein bei S oft zu beobachtendes Phänomen!
- 231) Im Index ist bei 36,15 ein ל nachzutragen, cfr. RICKENBACHER, Nach-  
träge, S.20.
- 232) Dazu ist vermutlich noch eines in 32,21 herzustellen.
- 233) Cfr. Schema S.90.
- 234) Sekundär geht das auch aus S hervor, der hier richtig übersetzt. Cfr. das  
Schema S.90.
- 235) Diese Stellen beziehen sich auf Text 128 in GORDON, Ugaritic Textbook.
- 236) In 37,1 am Zeilenende.
- 237) Man findet es schon im Grabe des Ameni (2000 vor Chr.). Dort beginnt ein  
entscheidender Abschnitt mit ink (!= אִנְכִי) nb i3mt = "ego (eram) posses-  
sor gratiae". Cfr. MASSART, A., Egyptian, S.82.
- 238) Cfr. S.14-16.
- 239) Cfr. S.138-139.
- 240) Etwa nb r dr "Herr des Universums", cfr. GARDINER, Grammar, § 100,1.
- 241) Sirach, Introduction, S.307.
- 242) Und eigentlich auch in S!
- 243) CBQ 30 (1968) 512 und 514-515.
- 244) Oder weiterhin das Zelt?
- 245) Er führt also über Vers 15 hinaus.
- 246) Summa Theologiae I-II, Q 100, Art.7.
- 247) Sir und Prov sind stark verschieden, cfr. auch Anm. 220.
- 248) Ob S und G richtig verstanden haben, das ist eine andere Frage.
- 249) Cfr. S.162-163.
- 250) Cfr. S.14-16.
- 251) LXX und TM stimmen diesbezüglich für den Exodustext überein.
- 252) FUSS, Tradition und Komposition, S.282.
- 253) Cfr. die Hinweise bei SMEND.
- 254) Prov 16,24; 24,23; 25,16; 25,27.
- 255) Zusammen mit "Milch".
- 256) Sir 3,1.
- 257) LOWTH, De sacra Poesi, S.282.
- 258) FRITZSCHE, Kurzgefasstes Handbuch, am Schluss von Sir 24.
- 259) Falls, weniger wahrscheinlich, ht? ursprünglich wäre, könnte man viel-  
leicht lesen: "die mir gemäss handeln, verfehlen den Weg nicht", doch  
bestehen dagegen auch Bedenken. Cfr. BAUMGARTNER, Lexikon zum AT.
- 260) Cfr. ZENNER, Zwei Weisheitslieder, ZTK 21 (1897) 551-558.
- 261) BAUMGARTNER, Die literar. Gattungen.
- 262) ZOECKLER, Die Apokryphen des slten Testaments, zur Stelle.
- 263) Cfr. Anmerkung 261.
- 264) Wohl Verse 1-22.
- 265) Verse 23-34.
- 266) Cfr. BAUCKMANN, Strukturwandel, ZAW 72 (1960) 33-63.
- 267) ZENNER schrieb zu 24,23: "Wie es scheint, ist eine Glosse in den Text ge-  
kommen: 'Dies alles ist das Bundesbuch des Höchsten'."

- 268) Zum Problem der Tristischen cfr. S.130-131.
- 269) Cfr. aber die von PETERS zitierten formalen Gründe gegen 24,23a.
- 270) Zum Thema "Bund" cfr. S.166-167.
- 271) 23<sup>bc</sup> nach G. Nach unserer Uebersetzung wäre es dann 23<sup>ab</sup>.
- 272) Das Zitat stimmt sowohl nach der LXX, als auch nach dem TM.
- 273) Cfr. zu 24,15 und Anmerkung 252.
- 274) Etwa Sir 33,1-4.
- 275) Cfr. SMEND, Index.
- 276) Das hdql von Dan 10,4 konnte Ben Sira noch nicht vor sich haben.
- 277) Da wir über geographische und quasi-mythologische Vorstellungen Ben Siras wenig wissen, bleibt in diesen Versen eine gewisse Unklarheit bestehen.
- 278) Cfr. auch Sure 18,31 und schon 9,72.
- 279) Z.B.: APPELFELD, Der Weg..., S.18: "Zwischen Drovna und Drovitsch steht ein Baum. Sicherlich steht er auch jetzt noch da. In der Frühsommernacht war er wie ein ganzer Wald, in dem alle Vögel nisten und alle Lieder ertönen. Vom Bach stieg ein leichter Dunst auf".
- 280) DELITZSCH, Hebrew New Testament, London 1960 (Nachdruck).
- 281) Oder: "beschreibt im Sinne von Profetenworten".
- 282) ZENNER, Zwei Weisheitslieder, zur Stelle.
- 283) MOWINCKEL bezeichnet mit G die ganze LXX, nicht wie wir nur den gr.Sir..
- 284) MOWINCKEL, Metrik, S.139.
- 285) Auch DAHOOD liest Prov 8,30 als Tristichon, cfr. CBQ 30 (1968) 513.
- 286) SEGAL's Verszählung ist in dieser Arbeit nach ZIEGLER umgeschrieben.
- 287) SEGAL, Einleitung zum Kommentar, S.16.
- 288) Nach seiner Zählung. Bei ALONSO wäre es 4,3.
- 289) Damit ist nicht gesagt, dieser Vers enthalte nur polare Ausdrücke.
- 290) Nach den Uebersetzungen.
- 291) 50,6 liest ZIEGLER eher sg., RAHLFS eher pl. Der Plural ist gut bezeugt.
- 292) Ca. ein Dutzend Stellen, verteilt auf ein halbes Dutzend bibl. Bücher.
- 293) G sg., S pl.
- 294) G sg., S pl.
- 295) So SMEND und andere.
- 296) Von insgesamt 53 Stellen in der hebräischen Bibel!
- 297) So Bm. Mas liest ohne w: האר .
- 298) ההום steht in 51,5.
- 299) Cfr. 34,3-4.
- 300) In 24,8 fällt "Ruhe" von G zu Gunsten der S-Lesart aus, cfr. S.111.
- 301) Das Problem einer eventuellen Unabhängigkeit von "Ruhe" und "Sabbat" scheint für die spätjüdische Zeit bedeutungslos zu sein.
- 302) Oder: "Zur Ruhe einging"?
- 303) Cfr. HERRMANN, J., נחל und נחלה im AT, in ThWNT, III, S.768-775.
- 304) Die 3 Nifal-Stellen 20,13; 23,21; 30,9 haben eine andere Bedeutung ("verarmen") und gehören daher nicht in unseren Themenkreis.
- 305) 17,2; 19,14; 20,21.
- 306) Wörtlich: "Wer sein Haus schädigt".
- 307) Die hebr. und syr. Stellen des Index führen des weiteren nur noch zu Stellen, die eine andere Bedeutung haben, oder die indirekt schon erfasst sind.
- 308) Insgesamt sieben bis acht: 44,11.23; 45,20.22.25 bis; 46,8.9.
- 309) Die syr. nhl-Stellen des Index von SMEND bedeuten alle "Bach, Fluss".
- 310) FANG CHE-YONG, De discrepantiis, S.16.
- 311) Das Verb צר kommt in der hebr. Bibel immer im Zusammenhang mit Gott vor. Es ist typisch für Deuteroisaias, fehlt in der protokan. Weisheitsliteratur ganz.

- 312) Uebrigens hat Bm auch keinen terminus a quo mit seinem **ברא שמים** .
- 313) HASPECKER, Gottesfurcht, S.333.
- 314) Ausserdem handelt es sich wohl um eine falsche Ergänzung.
- 315) Cfr. Anmerkung 286 und HASPECKER, Gottesfurcht, S.XXV (Tabelle).
- 316) Es entspricht einem **חלק** in H, cfr.zu 1,9.
- 317) HASPECKER, Gottesfurcht, S.125.
- 318) BAUCKMANN hätte 7,13b als Schwierigkeit nicht notieren müssen, die Stelle fällt diesbezüglich a priori aus.
- 319) **תחלה** kann auch "das Wichtigste, das Zentrum, das Wesen" bezeichnen, cfr. SMEND.
- 320) Zu 15,14-20 textkritisch Folgendes: (mit oder gegen SMEND, SEGAL und Di LELLA). Zu 15,14: Mit SMEND ist **יצר** vorzuziehen. **חותך** kann Dublette oder einfach falsch sein. Zu 15,15: **אמונה** ist jetzt auch nach B zu lesen. Der Vers cd ist wohl Glosse: "Wenn du an ihn glaubst, wirst auch du leben". Zu 15,17: **ינתן** oder **יתן** ? **יתן** kann Qal passiv sein, man sollte jedenfalls nicht Qal act. lesen. Zu 15,18: B hat zwei Verse, die beiden mittleren Stichen könnten Glosse sein oder besser Dublette. Zu 15,20: B und A haben Dubletten und Zusätze.
- 321) So richtig ALONSO, gegen alle anderen Kommentatoren, soweit ich sehe.
- 322) 16,27cd soll nicht von Hunger und Durst sprechen. S dachte wohl an Mt 6,26.
- 323) Unterton von "anerkennen"?
- 324) Cfr. S.87-89.
- 325) Cfr. zu 24,8; 35,13 und 51,10 und die äth. Version zu 23,1a.4a.
- 326) Manche vergleichen noch Jer 20,14.
- 327) In 37,3 werden wir ein analoges Versagen von G feststellen, cfr.S.154.
- 328) **אל** in 36,15; 39,16.33; 42,15. **יהוה** sicher nur in 11,4, bei B noch in 43,2, aber Mas liest dort **עליון**. Das **ארני** von Mas in 42,15 ist sehr fraglich.
- 329) Nach G und S. H hat eine Lücke.
- 330) **יצר** auch so in 27,6.
- 331) Nach Von RAD hingegen lässt Sir 38,1-15 keinen inneren Aufbau erkennen.
- 332) Oder: geschaffen, so HAMP, ALONSO und andere.
- 333) Man soll den Text lesen, nicht die Randlesart.
- 334) Gottesfurcht, S.334.
- 335) Cfr. JOUON, Grammaire, § 170e.
- 336) Mit SMEND übersetzt man den zweiten Stichos am besten in der eben genannten Weise.
- 337) Zu 39,20: Wahrscheinlich sind nur a und d echt, so mit G.
- 338) Die Bemerkung von SEGAL, auch SMEND wolle **לקחו** lesen, trifft nicht zu. Man soll aber Mas und B behalten.
- 339) So auch 42,32, ferner 16,28; 39,31; 43,26.
- 340) **וארומם** muss wohl nach S in **ואקרא** geändert werden.
- 341) Job 36,32 und 37,12.
- 342) In Job 38,12.
- 343) Vielleicht ist doch ganz Israel gemeint.
- 344) Sir 36,18' und 49,6.
- 345) Sir 47,18.
- 346) Sir 50,4.
- 347) Sir 24,11.
- 348) Nach G und S.
- 349) So nach S. Ueblicherweise folgt man G und schreibt "Rosen".



- 350) Prov 12,3.12.
- 351) 1,6; 1,20; 3,9; 6,3; 10,16; 23,25; 37,17.18; 24,12; 40,15.16; 47,22.
- 352) 3,18; 11,30; 13,12; 15,4.
- 353) RENCKENS, Urgeschichte und Heilsgeschichte, S.129.
- 354) Der Vers lautet: "Wie der Weinstock die unreife Beere (abstösst), (so) stösst er (Gott) ihn (den Frevler) ab".
- 355) Cfr. Joh 15,1-8.
- 356) Jene Stellen, die in H זכר haben oder es nach G und S voraussetzen.
- 357) N.B.: 33,10 fällt nach H aus; 44,9 bleibt eigenartig.
- 358) Cfr. z.B. 23,26, wo von einem ewigen Andenken zur Schande die Rede ist.
- 359) So B, dagegen Mas anders.
- 360) Cfr. auch 7,28; 23,24.
- 361) Im Text wohl ein Passivum theologicum.
- 362) Für das Gegenteil cfr. 23,18 und 16,17.
- 363) BAUCKMANN, Strukturwandel, ZAW 72 (1960) 33-63.
- 364) Inhaltlich mag die Sache stark abweichen, das ist eine andere Frage.
- 365) Das stimmt ganz mit den S.141-158 gemachten Beobachtungen überein.
- 366) Gegen LOWTH, FRITZSCHE, SMEND, SEGAL und andere.
- 367) Die Begründung wurde bei 15,5 gegeben, cfr. entsprechend S.90-92.
- 368) H fehlt.
- 369) Ob sich ähnliche Hintergründe bei S vermehrt finden, könnte nur eine spezielle Studie beantworten.
- 370) 29,25 fällt nicht darunter. Obwohl G ποτιζειν liest, ist S mit κδν im Recht. In 50,10 ist in H noch ein רנה, aber SMEND denkt an einen Fehler für רנה.
- 371) Bei Ezechiel auch Wassertiere.
- 372) Cfr. Sir 24,25-27: "(Das Gesetz), das voll ist...flutet...überwallt".
- 373) Cfr. die textkritischen Anmerkungen zur Stelle.
- 374) Cfr. Textkritik.
- 375) So HAAG, Bibellexikon, Spalte 1409.
- 376) SEGAL übersetzt dies mit רבר.
- 377) Cfr. Anmerkungen 16 und 85.
- 378) Diese drei sind 39,12-14<sup>ab</sup>.
- 379) Man könnte eine Viererstrofe begründen mit den bisherigen Erfahrungen im Sirachbuch oder durch einen Hinweis auf das ägyptische Weisheitsbuch des Amenemope.
- 380) S fehlt für diesen Stichos.
- 381) SMEND verweist ausserdem unter 37,29 auf das زاع des Arabischen.
- 382) Biblica 45 (1964) 153-164.
- 383) Diese Regelmässigkeit findet sich mutatis mutandis auch in Mas und in den Qumranrollen.
- 384) פקע = "spalten, aufreissen".
- 385) ZIEGLER, Sapientia...Sirach, S.32.
- 386) HASPECKER, Gottesfurcht, S.71f.
- 387) H fehlt dort.
- 388) Mit einer Ausnahme bloss. Das gewöhnliche Wort für ηιδη wäre προβλημα.
- 389) בורא.
- 390) Kommentar zu 16,25.
- 391) Cfr. dazu "In Praise of learned scribes" (ANET 431-432).
- 392) Hier, aber auch sonst dann und wann, war es schwierig, den von SEGAL genau intendierten Sinn zu finden.

- 393) BRUNNER, Die Lehre des Cheti.
- 394) Lehre des Cheti, S.60.
- 395) FUSS, Tradition und Kompositon, S.24.
- 396) HERMISSON, Studien zur israelit. Spruchweisheit, S.65.
- 397) Prov 30,7-9.
- 398) Sir 17,1.10.
- 399) Cfr. HASPECKER, Gottesfurcht, S.121.
- 400) Ferner natürlich oft in den Psalmen.
- 401) Cfr. ferner HASPECKER, Gottesfurcht, S.339-340.
- 402) Z.B. 2,17; 28,10; 31,17; 32,2; 39,28cd; 51,6.
- 403) ZKTh 1882, S.326-332.
- 404) Das Alphabet des Siraziden, ZDMG 53 (1899) 669-682.
- 405) Cfr. zu Sir 24.
- 406) CASPARI, Der Schriftgelehrte besingt seine Stellung, ZNW 28 (1929) 143-8.
- 407) Publiziert wurde der Text von SANDERS.
- 408) DELCOR, Le texte hébreu, Textus 6 (1968) 27-47.
- 409) FUSS, Tradition und Komposition, S.264-266.
- 410) SANDERS, Discoveries, S.83.
- 411) MORAWE, Danklieder, R Qum 4 (1963) 137-165.
- 412) Man könnte die Stelle allerdings so auffassen: Ich war noch ein unschuldiger Knabe, ein Kind noch, - und schon strebte ich nach Weisheit.
- 413) Cfr. S.131.
- 414) ZORELL, Lexicon hebr. 155b.
- 415) SANDERS, Discoveries, S.83.
- 416) DELCOR, le texte hébreu, S.34.
- 417) GARDINER, Grammar, § 38.
- 418) Eine andere Bedeutung von הןן siehe bei DELCOR, le texte hébreu, S.34.
- 419) Z.B. Cnt III,44.
- 420) Dieselbe Auffassung vertritt neuerdings M.DELCOR, le texte hébreu, S.36.
- 421) GORDON, Ugaritic Textbook, §§ 10,1; 10,11.
- 422) LOHSE, Die Texte aus Qumran.
- 423) SPICQ, Ecclésiastique, zu 51,23.
- 424) Hier hat הןן nicht denselben Sinn wie in Vers 28.
- 425) Bib Or 9 (1967) S.23.
- 426) ZORELL, Lexicon hebraicum, S.258.
- 427) HASPECKER, Gottesfurcht, S.258.
- 428) LIDDELL/SCOTT, Greek-English Lexicon.
- 429) FUSS, Tradition und Komposition, S.268.
- 430) HASPECKER, Gottesfurcht, S.39-40.

REGISTER

N.B. Die Zahlen geben die Seiten im Buch an.

I. Bibelstellenregister

1. Weisheitsperikopen: Sir 1; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 19,20-24; 20,27-31; 21,11-28; 24; 37,16-26; 38,24-39,11.12-14; 51,13-30.

Cfr. Inhaltsverzeichnis S.III.

2. Andere Stellen, soweit sie philologisch besprochen oder thematisch hervor-  
gehoben werden. Stellen aus den Sapientialperikopen sind hier nur angegeben,  
wenn sie ausserhalb der ihr zugehörenden Perikope zitiert wurden.

a) Aus dem Sirachbuch

1,1-2,18	144	16,26	147	40,1.10	156
1,1-10	144	17,1f	14	40,19	16
2,18	144	17,11	88	42,15-25	157
3,1-16	145	17,29-18,14	149	42,17	10
3,16	145	18,10	7	42,18	137
7,21-33	145	23,1.4	149	42,21	8
7,28	145	23,14	150	43	157
7,30	145	34,12-35,13	152	43,1	136
7,31	145	34,13	152	43,23	137
9,17-11,6	145	35,13	193	43,28ff	194
10,11	15	36,7-15	153	44,16-50,24	195
10,12	146	36,10.13.15	153	45,10	15
10,18	146	37,1	96	45,15	98
11,4	146	37,3	154	47,17	15
14,20-18,14	193	37,15	193	47,18	97
14,20-15,10	146	38,1-15	154	49,4	15
15,9	146	38,4	143, 155	50,20	98
15,14-20	146	39,14-35	155	50,24	15
16,15-16	147	39,14-15	194	51,10-11	158
16,17-17,28	147	39,35	156	51,30	194

b) Andere Stellen

Dt 8,2	53	Dt 8,18	53	Ps 1	81
Dt 8,5	54	Dt 8,19f	54	Prov 1,7	11
Dt 8,7	54	Jer 17,5-8	81	Prov 8,31	41
Dt 8,15	54	Ez 47,1-9	169	Prov 9,10	11

II. SachregisterA. Deutsche, hebräisierende Texte der Weisheitsperikopen

1. Sir <u>1,1-27</u>	4	6. <u>24,1-34</u>	111
2. <u>4,11-19</u>	35	7. <u>37,16-26</u>	173
3. <u>6,18-37</u>	55	8.a) <u>38,24-39,11</u>	176
4. <u>14,20-15,10</u>	73	b) <u>39,12-14</u>	178
5.a) <u>19,20-24</u>	99	9. <u>51,13-30</u>	197
b) <u>20,27-31</u>	101		
c) <u>21,12-28</u>	104		

B. Besonders beachtete Formalaspekte

Antithesen	18	Lehre des Cheti	186
<u>b<sup>eni</sup></u>	64	Metrik	67
Ballast-Variant	65	Merismus: vgl. polare Aus-	131
Berufssatyre: vgl. Lehre des Cheti	186	drucksweise	
Formalidentität der Weisheit	16	Polare Ausdrucksweise	131
Fragen	15	Rhythmus, Träger	14
Gesamtstruktur von Perikopen	5, 35, 56, 79, 101, 113, 173, 178, 198.	Tristichen	130

C. Themen, die ex professo angeschnitten werden

- N.B. Ein Thema konnte in diesem Buch nur aufgegriffen werden, wenn
1. ein quantitativer oder qualitativer Unterschied zu den übrigen Weisheitsbüchern (Prov, Qohelet, Job und Weisheit Salomons) deutlich wurde,
  2. dieses Sirach-Thema in letzter Zeit nicht anderweitig behandelt worden war und
  3. dieses Thema in einer Weisheitsperikope auftauchte.
- Wenn einer dieser drei Faktoren fehlte, kam das Thema nicht zur Sprache. So etwa bei "Weisheit", hier sind Faktoren 2 und 1 nicht gegeben.

"Alles Fleisch"	25	Profet	169
Andenken	164	Prüfungszeit	53
Bäume und Pflanzen	162	<u>pgd</u> und <u>sw</u>	158
Bewässern, trinken	168	<u>pth</u>	92
Bleiben: vgl. wohnen	83	Ruhe	138
Bund	166	Schalom	29
Dichtung, schriftl.	213	Scheol	137
Diener des Heiligtums	49	Schöpfer, Schöpfung	141
Erbe	139	Schreiben: vgl. Dichtung	213
Ersehnen	71	Segen	49
Ewigkeit	22	Sekundärtexte a) griech.	33, 171
Fremde	94	b) lat.	171
Geben	28	Sicherheit: vgl. Vertrauen	89
Gebet	192	<u>sw</u> und <u>pgd</u>	158
Gebot, Gebote ( <u>m<sup>sw</sup></u> )	69	Sion	159
Geist	195	Stadt	161
Gemeinde	90	<u>synagw<sup>ai</sup></u>	167
Gottesbezeichnungen	19	Tehom	136
Herrlichkeit	46	Tiefe	136
Herrschaftsbereich	162	<u>Torah</u> und <u>Miswah</u>	85
Himmel	134	Unterwelt	136f
Höhe	134	Versammlung: vgl. Gemeinde	90
Israel	159	Vertrauen	89
Jerusalem	159	Wasser	109
Jugendzeit	68	Weg, gehen	52
Lehren	43	Weinstock	163
Lehrer	212	Weisheit: vgl. unter D. + E.	
Liebe Gottes	44	Weisheitserwerb	24
Makarismen	83	Wohlgefallen ( <u>r<sup>sw</sup></u> )	31
<u>Miswah</u> : vgl. <u>Torah</u>	85	Wohnen, bleiben	83
Name	95	Wolken	133
Oeffnen: vgl. <u>pth</u>	92	Wunderstrom	168
		Wüstenzeit	53

# D. Nur beiläufig besprochene Themen oder Formalaspekte (in Auswahl)

Abhängigkeit von Aegypten	3, 170-175	Offenbarung als Weisheitserwerb	1, 24
<u>Agios</u> als Gottesname	51	Pos.- neg.- Pos. als Schema	14, 79
Akrostichon, alphabetisches	198ff, 213	Präpositionen: Doppelbedeutung	7
Gedicht		Pyramidensprüche	79
Amenemope	80f	<u>gdws</u> als Gottesname (?)	51
Ausharren	58	<u>gwh</u>	58
Chiasmus	Anm. *15	Rabbinische Texte	3
Chorliedschema	114f, 162, 198	Resultat der Arbeit	3, 214
Doppelbedeutung von		Satan ( <u>štn</u> )	108
Präpositionen	7	Satyre	190
Doppelsinn	189	Sexualität und Weisheit	205f
Erfahrung als Weisheitserwerb	21, 1	Silber und Gold als Symbolwert	210
Geschichte	3	<u>šch</u>	96
Gesetz und actio	128	Steigerung	28, 74
Gleichsetzung mit der Weisheit	16	Sünde	146f
Gottesfurcht	10-13	Textkritik und Themenunter-	
	passim	suchung	2
Gottesrede direkte	19	Vetuslatina Ms $\Gamma^A$	5, 56, 113, 178
Hoffen	58	Vetuslatinatheologie	6
Hymnenschema von Qumran	200	Weisheit: vgl. Index E	
<u>K3</u> und Name	96f	Weiterentwicklung eines Textes	7
Kategorien, unsirazidische	8	Wolkensäule	133f
Konkordanzen	2-3	Wortspiel	41, 154
Literarkritik	11, 41, 63, 80, 117, 126, 151, 152, 153, 191	Zitation aus <u>Torah</u>	124
Methoden: Pentateuch,			
Prov und Sir	8		
<u>mwsr</u>	57		

# E. Damit sich der Leser leicht über die auf die Weisheit bezogenen Aussagen des

Buches orientieren kann, folgen die diesbezüglichen Registerhinweise separat.

Ihr Andenken	165	Als Klugheit, lernbare ?	17
Nicht anerschaffen	11	Koexistenz in Differenzierung	26
Als Angesprochene durch Gott	19	Als lernbare ?	17
Alternative zu Torah ?	25	Als Liturgin	93
Als Baum	13f, 163	Als Mutter	78
Beginn ihrer Rede in Sir	24, 152	Als Objekt des Kultes	51
Als Braut	78	Als Objekt der Liebe Yahwehs	46
Als Einzigartig erstrebenswerte	72	Ihre Passivität in Sir 1	9
Als Ergebnis der Gottesfurcht	33	Personifikation	2
Als Erschaffene	8, 10	Oft Prädikatsnomen	12
Ihr Erwerb	1, 24	Als Priesterin ?	51, 93
Ihre Früchte	12	Primum in intentione	7
Als Geschöpf	8, 10	Ihr Quell: Gottes Wort (falsch)	33
Gleichsetzung mit Christus	172	Als Quelle der Herrlichkeit	48
Gleichsetzung mit Torah	87, 122	Relation zu Frevlern	40, 146
Als Gottesgabe	29, 157	Relation zu Israel als Gemeinde	92
Grossartigstes aller Geschöpfe	8	Relation zur übrigen Schöpfung	7f
Ihre Herkunft	1	Ruhe suchende	138f
Israel ihr Wohnbereich	160	Als Sapientia docens	41, 44

Als Sapientia probans	53f	Vertrauensobjekt	89f
Und Schöpfer	144	Als Weinstock	163
Ihre Schule	63f	Als Wohnung suchende	85
Subjekt von <u>pth</u>	93	Und Wort Gottes	151f
Nie Subjekt mit Gottesfurcht		Als Wunderstrom ?	168
als Prädikat	6, 13	Ihre Wurzel	163
Als Trankspenderin	168	Zeit, sie zu erwerben	69
Ultimum in adeptione	7		

### III. Autorenregister

Diese Funktion ist dem Literaturverzeichnis (S. V.-VIII.) zugedacht.